Hannah Arendt

A CONDIÇÃO HUMANA

Posfácio de:
CELSO LAFER

10ª edição

10ª edição/6ª reimpressão – 2007

Traduzido de:
The Human Condition

Tradução:
Roberto Raposo

CIP-Brasil. Catalogação-na-fonte
Sindicato Nacional dos Editores de Livros, RJ.

A727c Arendt, Hannah, 1906-1975
10.ed. A condição humana/Hannah Arendt; tradução de Roberto Raposo, posfácio de Celso Lafer. – 10.ed. – Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007.

Tradução de: The human condition
ISBN 978-85-218-0255-6
ISBN 85-218-0255-2

1. Ciência política. I. Título.

00-0168. CDD 320.01
CDU 32

EDITORA FORENSE UNIVERSITÁRIA
Rio de Janeiro: Rua do Rosário, 100 – Centro – CEP 20041-002
Tels./Fax: 2509-3148 / 2509-7395
São Paulo: Senador Paulo Egidio, 72 – slj / sala 6 – Centro – CEP 01006-010
Tels./Fax: 3104-2005 / 3104-0396 / 3107-0842
e-mail: editora@forenseuniversitaria.com.br
http://www.forenseuniversitaria.com.br

Impresso no Brasil
Printed in Brazil

SUMÁRIO

Capítulo IV — TRABALHO

Capítulo V — AÇÃO

Capítulo VI — A *VITA ACTIVA* E A ERA MODERNA

PRÓLOGO

Em 1957, um objeto terrestre, feito pela mão do homem, foi lançado ao universo, onde durante algumas semanas girou em torno da Terra segundo as mesmas leis de gravitação que governam o movimento dos corpos celestes — o Sol, a Lua e as estrelas. É verdade que o satélite artificial não era nem lua nem estrela; não era um corpo celeste que pudesse prosseguir em sua órbita circular por um período de tempo que para nós, mortais limitados ao tempo da Terra, durasse uma eternidade. Ainda assim, pôde permanecer nos céus durante algum tempo; e lá ficou, movendo-se no convívio dos astros como se estes o houvessem provisoriamente admitido em sua sublime companhia.

Este evento, que em importância ultrapassa todos os outros, até mesmo a desintegração do átomo, teria sido saudado com a mais pura alegria não fossem as suas incômodas circunstâncias militares e políticas. O curioso, porém, é que essa alegria não foi triunfal; o que encheu o coração dos homens que, agora, ao erguer os olhos para os céus, podiam contemplar uma de suas obras, não foi orgulho nem assombro ante a enormidade da força e da proficiência humanas. A reação imediata, expressa espontaneamente, foi alívio ante o primeiro «passo para libertar o homem de sua prisão na terra». E essa estranha declaração, longe de ter sido o lapso acidental de algum repórter norte-americano, refletia, sem o saber, as extraordinárias palavras gravadas há mais de vinte anos no obelisco fúnebre de um dos grandes cientistas da Rússia: «A humanidade não permanecerá para sempre presa à terra».

Há já algum tempo este tipo de sentimento vem-se tornando comum; e mostra que, em toda parte, os homens não tardam a adaptar-se às descobertas da ciência e aos feitos da técnica, mas, ao contrário, estão décadas à sua frente. Neste caso, como em outros, a ciência apenas realizou e afirmou aquilo que os homens ha-

viam antecipado em sonhos — sonhos que não eram loucos nem ociosos. A novidade foi apenas que um dos jornais mais respeitáveis dos Estados Unidos levou finalmente à primeira página aquilo que, até então, estivera relegado ao reino da literatura de ficção científica, tão destituída de respeitabilidade (e à qual, infelizmente, ninguém deu até agora a atenção que merece como veículo dos sentimentos e desejos das massas). A banalidade da declaração não deve obscurecer o fato de quão extraordinária ela é, pois embora os cristãos tenham chamado esta terra de «vale de lágrimas» e os filósofos tenham visto o próprio corpo do homem como a prisão da mente e da alma, ninguém na história da humanidade jamais havia concebido a terra como prisão para o corpo dos homens nem demonstrado tanto desejo de ir, literalmente, daqui à Lua. Devem a emancipação e a secularização da era moderna, que tiveram início com um afastamento, não necessariamente de Deus, mas de um deus que era o Pai dos homens no céu, terminar com um repúdio ainda mais funesto de uma terra que era a Mãe de todos os seres vivos sob o firmamento?

A Terra é a própria quintessência da condição humana e, ao que sabemos, sua natureza pode ser singular no universo, a única capaz de oferecer aos seres humanos um habitat no qual eles podem mover-se e respirar sem esforço nem artifício. O mundo — artifício humano — separa a existência do homem de todo ambiente meramente animal; mas a vida, em si, permanece fora desse mundo artificial, e através da vida o homem permanece ligado a todos os outros organismos vivos. Recentemente, a ciência vem-se esforçando por tornar «artificial» a própria vida, por cortar o último laço que faz do próprio homem um filho da natureza. O mesmo desejo de fugir da prisão terrena manifesta-se na tentativa de criar a vida numa proveta, no desejo de misturar, «sob o microscópio, o plasma seminal congelado de pessoas comprovadamente capazes a fim de produzir seres humanos superiores» e «alterar(-lhes) o tamanho, a forma e a função»; e talvez o desejo de fugir à condição humana esteja presente na esperança de prolongar a duração da vida humana para além do limite dos cem anos.

Esse homem futuro, que segundo os cientistas será produzido em menos de um século, parece motivado por uma rebelião contra a existência humana tal como nos foi dada — um dom gratuito vindo do nada (secularmente falando), que ele deseja trocar, por assim dizer, por algo produzido por ele mesmo. Não há razão para duvidar de que sejamos capazes de realizar essa troca, tal como não há

motivo para duvidar de nossa atual capacidade de destruir toda a vida orgânica da Terra. A questão é apenas se desejamos usar nessa direção nosso novo conhecimento científico e técnico — e esta questão não pode ser resolvida por meios científicos: é uma questão política de primeira grandeza, e portanto não deve ser decidida por cientistas profissionais nem por políticos profissionais.

Embora tais possibilidades pertençam ainda a um futuro muito remoto, os primeiros efeitos colaterais dos grandes triunfos da ciência já se fizeram sentir sob a forma de uma crise dentro das próprias ciências naturais. O problema tem a ver com o fato de que as «verdades» da moderna visão científica do mundo, embora possam ser demonstradas em fórmulas matemáticas e comprovadas pela tecnologia, já não se prestam à expressão normal da fala e do raciocínio. Quem quer que procure falar conceitual e coerentemente dessas «verdades», emitirá frases que serão «talvez não tão desprovidas de significado como um 'círculo triangular', mas muito mais absurdas que 'um leão alado'» (Erwin Schrödinger). Ainda não sabemos se esta situação é definitiva; mas pode vir a suceder que nós, criaturas humanas que nos pusemos a agir como habitantes do universo, jamais cheguemos a compreender, isto é, a pensar e a falar sobre aquilo que, no entanto, somos capazes de fazer. Neste caso, seria como se o nosso cérebro, condição material e física do pensamento, não pudesse acompanhar o que fazemos, de modo que, de agora em diante, necessitaríamos realmente de máquinas que pensassem e falassem por nós. Se realmente for comprovado esse divórcio definitivo entre o conhecimento (no sentido moderno de *know-how*) e o pensamento, então passaremos, sem dúvida, à condição de escravos indefesos, não tanto de nossas máquinas quanto de nosso *know-how*, criaturas desprovidas de raciocínio, à mercê de qualquer engenhoca tecnicamente possível, por mais mortífera que seja.

Contudo, mesmo que deixemos de lado estas últimas e ainda incertas conseqüências, a situação criada pelas ciências tem grande significado político. Sempre que a relevância do discurso entra em jogo, a questão torna-se política por definição, pois é o discurso que faz do homem um ser político. Mas, a seguirmos o conselho, que ouvimos com tanta freqüência, de ajustar nossas atitudes culturais ao estado atual de realização científica, adotaríamos sem dúvida um modo de vida no qual o discurso não teria sentido. Pois atualmente as ciências são forçadas a adotar uma «linguagem» de símbolos matemáticos que, embora originalmente destinada a abre-

viar afirmações enunciadas, contém agora afirmações que de modo algum podem ser reconvertidas em palavras. O motivo pelo qual talvez seja prudente duvidar do julgamento político de cientistas enquanto cientistas não é, em primeiro lugar, a sua falta de «caráter» — o fato de não se terem recusado a criar armas atômicas — nem a sua ingenuidade — o fato de não terem compreendido que, uma vez criadas tais armas, eles seriam os últimos a ser consultados quanto ao seu emprego —, mas precisamente o fato de que habitam um mundo no qual as palavras perderam o seu poder. E tudo o que os homens fazem, sabem ou experimentam só tem sentido na medida em que pode ser discutido. Haverá talvez verdades que ficam além da linguagem e que podem ser de grande relevância para o homem no singular, isto é, para o homem que, seja o que for, não é um ser político. Mas os homens no plural, isto é, os homens que vivem e se movem e agem neste mundo, só podem experimentar o significado das coisas por poderem falar e ser inteligíveis entre si e consigo mesmos.

Mais próximo e talvez igualmente decisivo é outro evento não menos ameaçador: o advento da automação, que dentro de algumas décadas provavelmente esvaziará as fábricas e libertará a humanidade do seu fardo mais antigo e mais natural, o fardo do trabalho e da sujeição à necessidade. Mais uma vez, trata-se de um aspecto fundamental da condição humana; mas a rebelião contra esse aspecto, o desejo de libertação das «fadigas e penas» do trabalho é tão antigo quanto a história de que se tem registro. Por si, a isenção do trabalho não é novidade: já foi um dos mais arraigados privilégios de uma minoria. Neste segundo caso, parece que o progresso científico e as conquistas da técnica serviram apenas para a realização de algo com que todas as eras anteriores sonharam e nenhuma pôde realizar.

Mas isto é assim apenas na aparência. A era moderna trouxe consigo a glorificação teórica do trabalho, e resultou na transformação efetiva de toda a sociedade em uma sociedade operária. Assim, a realização do desejo, como sucede nos contos de fadas, chega num instante em que só pode ser contraproducente. A sociedade que está para ser libertada dos grilhões do trabalho é uma sociedade de trabalhadores, uma sociedade que já não conhece aquelas outras atividades superiores e mais importantes em benefício das quais valeria a pena conquistar essa liberdade. Dentro desta sociedade, que é igualitária porque é próprio do trabalho nivelar os homens, já não existem classes nem uma aristocracia de natureza

política ou espiritual da qual pudesse ressurgir a restauração das outras capacidades do homem. Até mesmo presidentes, reis e primeiros-ministros concebem seus cargos como tarefas necessárias à vida da sociedade; e, entre os intelectuais, somente alguns indivíduos isolados consideram ainda o que fazem em termos de trabalho, e não como meio de ganhar o próprio sustento. O que se nos depara, portanto, é a possibilidade de uma sociedade de trabalhadores sem trabalho, isto é, sem a única atividade que lhes resta. Certamente nada poderia ser pior.

Este livro não oferece resposta a estas preocupações e perplexidades. Respostas são dadas diariamente no âmbito da política prática, sujeitas ao acordo de muitos; jamais poderiam se basear em considerações teóricas ou na opinião de uma só pessoa, como se se tratasse de problemas para os quais só existe uma solução possível. O que proponho nas páginas que se seguem é uma reconsideração da condição humana à luz de nossas mais novas experiências e nossos temores mais recentes. É óbvio que isto requer reflexão; e a irreflexão — a imprudência temerária ou a irremediável confusão ou a repetição complacente de «verdades» que se tornaram triviais e vazias — parece ser uma das principais características do nosso tempo. O que proponho, portanto, é muito simples: trata-se apenas de refletir sobre o que estamos fazendo.

«O que estamos fazendo» é, na verdade, o tema central deste livro, que aborda somente as manifestações mais elementares da condição humana, aquelas atividades que tradicionalmente, e também segundo a opinião corrente, estão ao alcance de todo ser humano. Por esta e outras razões, a mais alta e talvez a mais pura atividade de que os homens são capazes — a atividade de pensar — não se inclui nas atuais considerações. Sistematicamente, portanto, o livro limita-se a uma discussão do labor, do trabalho e da ação,§ que constituem os três capítulos centrais. Historicamente, abordo a era moderna em um último capítulo e, no decorrer de todo o livro, as várias constelações dentro da hierarquia de atividades, tais como as conhecemos através da história do Ocidente.

Contudo, a era moderna não coincide com o mundo moderno. Cientificamente, a era moderna começou no século XVII e termi-

§ No original, «labor, work, and action». Quanto à distinção «inusitada» que a autora faz entre labor e trabalho, e que é fundamental para a compreensão desta obra, vejam-se Cap. I, seção 1, e Cap. III, seção 11. (N. do T.)

nou no limiar do século XX; politicamente, o mundo moderno em que vivemos surgiu com as primeiras explosões atômicas. Não discuto este mundo moderno que constitui o fundo sobre o qual este livro foi escrito. Limito-me, de um lado, a uma análise daquelas capacidades humanas gerais decorrentes da condição humana, e que são permanentes, isto é, que não podem ser irremediavelmente perdidas enquanto não mude a própria condição humana. Por outro lado, a finalidade da análise histórica é pesquisar as origens da alienação no mundo moderno, o seu duplo vôo da Terra para o universo e do mundo para dentro do homem, a fim de que possamos chegar a uma compreensão da natureza da sociedade, tal como esta evoluíra e se apresentava no instante em que foi suplantada pelo advento de uma era nova e desconhecida.

CAPÍTULO I

A CONDIÇÃO HUMANA

— 1 —

A *Vita Activa* e a Condição Humana

Com a expressão *vita activa*, pretendo designar três atividades humanas fundamentais: labor, trabalho e ação. Trata-se de atividades fundamentais porque a cada uma delas corresponde uma das condições básicas mediante as quais a vida foi dada ao homem na Terra.

O labor é a atividade que corresponde ao processo biológico do corpo humano, cujos crescimento espontâneo, metabolismo e eventual declínio têm a ver com as necessidades vitais produzidas e introduzidas pelo labor no processo da vida. A condição humana do labor é a própria vida.

O trabalho é a atividade correspondente ao artificialismo da existência humana, existência esta não necessariamente contida no eterno ciclo vital da espécie, e cuja mortalidade não é compensada por este último. O trabalho produz um mundo «artificial» de coisas, nitidamente diferente de qualquer ambiente natural. Dentro de suas fronteiras habita cada vida individual, embora esse mundo se destine a sobreviver e a transcender todas as vidas individuais. A condição humana do trabalho é a mundanidade.

A ação, única atividade que se exerce diretamente entre os homens sem a mediação das coisas ou da matéria, corresponde à condição humana da pluralidade, ao fato de que homens, e não o Homem, vivem na Terra e habitam o mundo. Todos os aspectos da condição humana têm alguma relação com a política; mas esta pluralidade é especificamente *a* condição — não apenas a *conditio sine qua non*, mas a *conditio per quam* — de toda vida política. Assim, o idioma dos romanos — talvez o povo mais político que conhecemos — empregava como sinônimas as expressões «viver» e «estar entre os homens» (*inter homines esse*), ou «morrer» e «deixar de estar entre os homens» (*inter homines esse desinere*). Mas, em sua forma mais elementar, a condição humana da ação está im-

plícita até mesmo na Gênese («macho e fêmea Ele *os* criou), se entendermos que esta versão da criação do homem diverge, em princípio, da outra segundo a qual Deus originalmente criou o Homem (*adam*) — a *ele*, e não a *eles*, de sorte que a pluralidade dos seres humanos vem a ser o resultado da multiplicação.[1] A ação seria um luxo desnecessário, uma caprichosa interferência com as leis gerais do comportamento, se os homens não passassem de repetições interminavelmente reproduzíveis do mesmo modelo, todas dotadas da mesma natureza e essência, tão previsíveis quanto a natureza e a essência de qualquer outra coisa. A pluralidade é a condição da ação humana pelo fato de sermos todos os mesmos, isto é, humanos, sem que ninguém seja exatamente igual a qualquer pessoa que tenha existido, exista ou venha a existir.

As três atividades e suas respectivas condições têm íntima relação com as condições mais gerais da existência humana: o nascimento e a morte, a natalidade e a mortalidade. O labor assegura não apenas a sobrevivência do indivíduo, mas a vida da espécie. O trabalho e seu produto, o artefato humano, emprestam certa permanência e durabilidade à futilidade da vida mortal e ao caráter efêmero do tempo humano. A ação, na medida em que se empenha em fundar e preservar corpos políticos, cria a condição para a lembrança, ou seja, para a história. O labor e o trabalho, bem como a ação, têm também raízes na natalidade, na medida em que sua tarefa é produzir e preservar o mundo para o constante influxo de recém-chegados que vêm a este mundo na qualidade de estranhos, além de prevê-los e levá-los em conta. Não obstante, das três atividades, a ação é a mais intimamente relacionada com a condição humana da natalidade; o novo começo inerente a cada nascimento pode fazer-se sentir no mundo somente porque o recém-chegado possui a capacidade de iniciar algo novo, isto é, de agir. Neste sentido de iniciativa, todas as atividades humanas possuem um elemento de ação e, portanto, de natalidade. Além disto, como a ação é a atividade política por excelência, a natalidade, e não a mortalidade, pode constituir a categoria central do pensamento político, em contraposição ao pensamento metafísico.

A condição humana compreende algo mais que as condições nas quais a vida foi dada ao homem. Os homens são seres condicionados: tudo aquilo com o qual eles entram em contato torna-se imediatamente uma condição de sua existência. O mundo no qual transcorre a *vita activa* consiste em coisas produzidas pelas atividades humanas; mas, constantemente, as coisas que devem sua existência exclusivamente aos homens também condicionam os seus autores humanos. Além das condições nas quais a vida é dada ao homem na Terra e, até certo ponto, a partir delas, os homens constantemente criam as suas próprias condições que, a despeito de sua variabilidade e sua origem humana, possuem a mesma força condicionante das coisas naturais. O que quer que toque a vida humana ou entre em duradoura relação com ela, assume imediatamente o caráter de condição da existência humana. É por isto que os homens, independentemente do que façam, são sempre seres condicionados. Tudo o que espontaneamente adentra o mundo humano, ou para ele é trazido pelo esforço humano, torna-se parte da condição humana. O impacto da realidade do mundo sobre a existência humana é sentido e recebido como força condicionante. A objetividade do mundo — o seu caráter de coisa ou objeto — e a condição humana complementam-se uma à outra; por ser uma existência condicionada, a existência humana seria impossível sem as coisas, e estas seriam um amontoado de artigos incoerentes, um não-mundo, se esses artigos não fossem condicionantes da existência humana.

Para evitar erros de interpretação: a condição humana não é o mesmo que a natureza humana, e a soma total das atividades e ca-

1. Quando se analisa o pensamento político pós-clássico, muito se pode aprender verificando-se qual das duas versões bíblicas da criação é citada. Assim, é típico da diferença entre os ensinamentos de Jesus de Nazareth e de Paulo o fato de que Jesus, discutindo a relação entre marido e mulher, refere-se a Gêneses 1:27: «Não tendes lido que quem criou o homem desde o princípio fê-*los* macho e fêmea» (Mateus 19:4), enquanto Paulo, em ocasião semelhante, insiste em que a mulher foi criada «do homem» e, portanto, «para o homem», embora em seguida atenue um pouco a dependência: «nem o varão é sem a mulher, nem a mulher sem o varão» (I Cor.11:8-12). A diferença indica muito mais que uma atitude diferente em relação ao papel da mulher. Para Jesus, a fé era intimamente relacionada com a ação (cf. §33); para Paulo, a fé relacionava-se, antes de mais nada, com a salvação. Especialmente interessante a este respeito é Agostinho (*De civitate Dei* xii. 21), que não só desconsidera inteiramente o que é dito em Gêneses 1:27, mas vê a diferença entre o homem e o animal no fato de ter sido o homem criado *unum ac singulum*, enquanto se ordenou aos animais que «passassem a existir vários de uma só vez» (*plura simul iussit existere*). Para Agostinho, a história da criação constitui boa oportunidade para salientar-se o caráter de espécie da vida animal, em oposição à singularidade da existência humana.

pacidades humanas que correspondem à condição humana não constitui algo que se assemelhe à natureza humana. Pois nem aquelas que discutimos neste livro nem as que deixamos de mencionar, como o pensamento e a razão, e nem mesmo a mais meticulosa enumeração de todas elas, constituem características essenciais da existência humana no sentido de que, sem elas, essa existência deixaria de ser humana. A mudança mais radical da condição humana que podemos imaginar seria uma emigração dos homens da Terra para algum outro planeta. Tal evento, já não inteiramente impossível, implicaria em que o homem teria que viver sob condições, feitas por ele mesmo, inteiramente diferentes daquelas que a Terra lhe oferece. O labor, o trabalho, a ação e, na verdade, até mesmo o pensamento como o conhecemos deixariam de ter sentido em tal eventualidade. Não obstante, até mesmo esses hipotéticos viajores terrenos ainda seriam humanos; mas a única afirmativa que poderíamos fazer quanto à sua «natureza» é que são ainda seres condicionados, embora sua condição seja agora, em grande parte, produzida por eles mesmos.

O problema da natureza humana, a *quaestio mihi factus sum* («a questão que me tornei para mim mesmo») de Agostinho, parece insolúvel, tanto em seu sentido psicológico como em seu sentido filosófico geral. É altamente improvável que nós, que podemos conhecer, determinar e definir a essência natural de todas as coisas que nos rodeiam e que não somos, venhamos a ser capazes de fazer o mesmo a nosso próprio respeito: seria como pular sobre nossa própria sombra. Além disto, nada nos autoriza a presumir que o homem tenha uma natureza ou essência no mesmo sentido em que as outras coisas as têm. Em outras palavras, se temos uma natureza ou essência, então certamente só um deus pode conhecê-la e defini-la; e a condição prévia é que ele possa falar de um «quem» como se fosse um «quê».[2] O problema é que as formas de cognição humana aplicáveis às coisas dotadas de qualidades naturais — inclusive nós mesmos, na medida limitada em que somos exemplares da espécie de vida orgânica mais altamente desenvolvida — de nada nos valem quando levantamos a pergunta: e *quem* somos nós? É por isto que as tentativas de definir a natureza humana levam quase invariavelmente à construção de alguma deidade, isto é, ao deus dos filósofos que, desde Platão, não passa, a uma análise mais profunda, de uma espécie de idéia platônica do homem. Naturalmente, desmascarar tais conceitos filosóficos da divindade como conceitualizações das capacidades e qualidades humanas não chega a ser uma demonstração da não-existência de Deus, e nem mesmo constitui argumento nesse sentido; mas o fato de que as tentativas de definir a natureza do homem levam tão facilmente a uma idéia que nos parece definitivamente «sobre-humana» e é, portanto, identificada com a divindade, pode lançar suspeitas sobre o próprio conceito de «natureza humana».

Por outro lado, as condições da existência humana — a própria vida, a natalidade e a mortalidade, a mundanidade, a pluralidade e o planeta Terra — jamais podem «explicar» o que somos ou responder a perguntas sobre o que somos, pela simples razão de que jamais nos condicionam de modo absoluto. Esta sempre foi a opinião da filosofia, em contraposição às ciências — antropologia, psicologia, biologia, etc. — que também têm no homem o seu objeto de estudo. Mas hoje podemos quase dizer que já demonstramos, até mesmo cientificamente, que, embora vivamos agora, e talvez tenhamos que viver sempre, sob condições terrenas, não somos meras criaturas terrenas. A moderna ciência natural deve os seus maiores triunfos ao fato de ter olhado e tratado a natureza terrena de um ponto de vista verdadeiramente universal, isto é, de um pon-

2. Agostinho, geralmente considerado como o primeiro a levantar a chamada questão antropológica na filosofia, sabia disto muito bem. Estabelece uma diferença entre as perguntas «Quem sou?» e «O que sou?»: a primeira é feita pelo homem a si próprio («E dirigi-me a mim mesmo e disse-me: Tu, quem és tu? E respondi: Um homem» — *tu, quis es?* (*Confessiones* x.6)), e a segunda é dirigida a Deus («O que sou então, meu Deus? Qual é a minha natureza?» — *Quid ergo sum, Deus meus? Quae natura sum?* (x.17)). Pois no «grande mistério», no *grande profundum* que é o homem (iv.14), há «algo do homem (*aliquid hominis*) que o próprio espírito do homem que nele está não sabe. Mas tu, Senhor, que o fizeste (*fecisti eum*), tudo sabes a seu respeito (*eius omnia*)» (x.5). Assim, a mais conhecida destas frases que citei no texto, a *quaestio mihi factus sum*, é uma pergunta levantada na presença de Deus, «a cujos olhos tornei-me uma pergunta para mim mesmo» (x.33). Em resumo, a resposta à pergunta «Quem sou?» é simplesmente: «És um homem — seja isso o que for»; e a resposta à pergunta «O que sou?» só pode ser dada por Deus que fez o homem. A questão da natureza do homem é tanto uma questão teológica quanto a questão da natureza de Deus; ambas só podem ser resolvidas dentro da estrutura de uma resposta divinamente revelada.

to de vista arquimediano escolhido, voluntária e explicitamente, fora da Terra.

— 2 —

A Expressão *Vita Activa*

A expressão *vita activa* é perpassada e sobrecarregada de tradição. É tão velha quanto a nossa tradição de pensamento político, mas não mais velha que ela. E essa tradição, longe de abranger e conceitualizar todas as experiências políticas da humanidade ocidental, é produto de uma constelação histórica específica: o julgamento de Sócrates e o conflito entre o filósofo e a *polis*. Depois de haver eliminado muitas das experiências de um passado anterior que eram irrelevantes para suas finalidades políticas, prosseguiu até o fim, na obra de Karl Marx, de modo altamente seletivo. A própria expressão que, na filosofia medieval, é a tradução consagrada do *bios politikos* de Aristóteles, já ocorre em Agostinho onde, como *vita negotiosa* ou *actuosa*, reflete ainda o seu significado original: uma vida dedicada aos assuntos públicos e políticos.[3]

Aristóteles distinguia três modos de vida (*bioi*) que os homens podiam escolher livremente, isto é, em inteira independência das necessidades da vida e das relações delas decorrentes. Esta condição prévia de liberdade eliminava qualquer modo de vida dedicado basicamente à sobrevivência do indivíduo — não apenas o labor, que era o modo de vida do escravo, coagido pela necessidade de permanecer vivo e pela tirania do senhor, mas também a vida de trabalho dos artesãos livres e a vida aquisitiva do mercador. Em uma palavra, excluía todos aqueles que, involuntária ou voluntariamente, permanente ou temporariamente, já não podiam dispor em liberdade dos seus movimentos e ações.[4] Os três modos de vida restantes têm em comum o fato de se ocuparem do «belo», isto é, de coisas que não eram necessárias nem meramente úteis: a vida voltada para os prazeres do corpo, na qual o belo é consumido tal como é dado; a vida dedicada aos assuntos da *polis*, na qual a excelência produz belos feitos; e a vida do filósofo, dedicada à investigação e à contemplação das coisas eternas, cuja beleza perene não pode ser causada pela interferência produtiva do homem nem alterada através do consumo humano.[5]

A principal diferença entre o emprego aristotélico e o posterior emprego medieval da expressão é que o *bios politikos* denotava explicitamente somente a esfera dos assuntos humanos, com ênfase na ação, *praxis*, necessária para estabelecê-la e mantê-la. Nem o labor nem o trabalho eram tidos como suficientemente dignos para constituir um *bios*, um modo de vida autônomo e autenticamente humano; uma vez que serviam e produziam o que era necessário e útil, não podiam ser livres e independentes das necessidades e privações humanas.[6] Se o modo de vida político escapou a este veredicto, isto se deve ao conceito grego de vida na *polis* que, para eles, denotava uma forma de organização política muito especial e livremente escolhida, bem mais que mera forma de ação necessária para manter os homens unidos e ordeiros. Não que os gregos ou Aristóteles ignorassem o fato de que a vida humana sempre exige

---

3. Veja-se Agostinho, *De civitate Dei* xix.2, 19.

4. William L. Westermann («Between Slavery and Freedom», *American Historical Review*, Vol. L (1945)) afirma que o «enunciado de Aristóteles... de que os artífices vivem numa condição de escravidão limitada, significa que o artífice, ao fazer um contrato de trabalho, dispunha de dois dos quatro elementos de seu status de homem livre (viz., liberdade de atividade econômica e direito de ir e vir), mas por vontade própria e temporariamente»; fatos citados por Westermann demonstram que a liberdade, na época, era concebida como consistindo em «status, inviolabilidade pessoal, liberdade de atividade econômica e direito de ir e vir» e que, conseqüentemente, a escravidão «era a ausência destes quatro atributos». Aristóteles, ao enumerar os «modos de vida» na *Ética a Nicômaco* (i.5) e na *Ética a Eudemo* (1215a35 ff.), nem chega a mencionar o modo de vida do artífice; para ele, é óbvio que um *banausos* não é livre (cf. *Política* 1337b5). Menciona, porém, o modo de vida do «ganhador de dinheiro» para rejeitá-lo, uma vez que também é «adotado sob compulsão» (*Ét. a Nic.* 1096a5). Na *Ética a Eudemo*, fica salientado que o critério é a liberdade: ele enumera somente aqueles modos de vida escolhidos *ep' exousian*.

5. Para a oposição entre o belo e o necessário e útil, veja-se *Política* 1333a30 ff., 1332b32.

6. Para a oposição entre o que é livre e o que é necessário e útil, veja-se *Política* 1332b2.

alguma forma de organização política, e que o governo dos súditos pode constituir um modo de vida à parte; mas o modo de vida do déspota, pelo fato de ser «meramente» uma necessidade, não podia ser considerado livre e nada tinha a ver com o *bios politikos*.[7]

Com o desaparecimento da antiga cidade-estado — e Agostinho foi, aparentemente, o último a conhecer pelo menos o que outrora significava ser um cidadão — a expressão *vita activa* perdeu o seu significado especificamente político e passou a denotar todo tipo de engajamento ativo nas coisas deste mundo. Convém lembrar que isto não queria dizer que o trabalho e o labor houvessem galgado posição mais elevada na hierarquia das atividades humanas e fossem agora tão dignos quanto a vida política.[8] De fato, o oposto era verdadeiro: a ação passara a ser vista como uma das necessidades da vida terrena, de sorte que a contemplação, (o *bios theoretikos*, traduzido como *vida contemplativa*) era o único modo de vida realmente livre.[9]

Contudo, a enorme superioridade da contemplação sobre qualquer outro tipo de atividade, inclusive a ação, não é de origem cristã. Encontramo-la na filosofia política de Platão, onde toda a reorganização utópica da vida na *polis* é não apenas dirigida pelo superior discernimento do filósofo, mas não tem outra finalidade senão tornar possível o modo de vida filosófico. O próprio enunciado aristotélico dos diferentes modos de vida, em cuja ordem a vida de prazer tem papel secundário, inspira-se claramente no ideal da contemplação (*theoria*). À antiga liberdade em relação às necessidades da vida e à compulsão alheia, os filósofos acrescentaram a liberdade e a cessação de toda atividade política (*skhole*),[10] de sorte que a posterior pretensão dos cristãos — de serem livres de envolvimento em assuntos mundanos, livres de todas as coisas terrenas — foi precedida pela *apolitia* filosófica da última fase da antiguidade, e dela se originou. O que até então havia sido exigido somente por alguns poucos era agora visto como direito de todos.

A expressão *vita activa*, compreendendo todas as atividades humanas e definida do ponto de vista da absoluta quietude da contemplação, corresponde, portanto, mais à *askholia* grega («ocupação», «desassossego») com a qual Aristóteles designava toda atividade, que ao *bios politikos* dos gregos. Já desde Aristóteles, a distinção entre quietude e ocupação, entre uma abstenção quase estática de movimento físico externo e de qualquer tipo de atividade, é mais decisiva que a distinção entre os modos de vida político e teórico, porque pode vir a ocorrer em qualquer um dos três modos de vida. É como a diferença entre a guerra e a paz: tal como a guerra ocorre em benefício da paz, também todo tipo de atividade, até mesmo o processo do mero pensamento, deve culminar na absoluta quietude da contemplação.[11] Todo movimento, os movimentos do corpo e da alma, bem como o discurso e o raciocínio, devem cessar diante da verdade. Esta, seja a antiga verdade do Ser ou a verdade

---

7. Veja-se *ibid.* 1277b8 para a distinção entre governo despótico e política. Quanto ao argumento de que a vida do déspota não é igual à vida do homem livre, uma vez que o primeiro está preocupado com «coisas necessárias», veja-se *ibid.* 1325a24.

8. Quanto à opinião generalizada de que a moderna avaliação do labor é de origem cristã, veja-se adiante, §44.

9. Veja-se Tomás de Aquino, *Summa theologica* ii.2. 179, especialmente art.2, onde a *vita activa* resulta da *necessitas vitae praesentis*, e *Expositio in Psalmos*, 45.3, onde se atribui ao corpo político a tarefa de proporcionar tudo o que é necessário à vida: *in civitate oportet invenire omnia necessaria ad vitam.*

10. A palavra grega *skhole*, como a latina *otium*, significa basicamente isenção de atividade política e não simplesmente lazer, embora ambas sejam também usadas para indicar isenção do labor e das necessidades da vida. De qualquer modo, indicam sempre uma condição de isenção de preocupações e cuidados. Excelente descrição da vida cotidiana de um cidadão ateniense comum, que goza de completa isenção de labor e trabalho, pode ser encontrada em Fustel de Coulanges, *The Ancient City* (Anchor; 1956), pp. 334-36; qualquer um se convencerá de como a atividade política ocupava o tempo dos cidadãos nas condições da cidade-estado. Pode-se facilmente imaginar como essa vida política comum era cheia de preocupações, quando se recorda que a lei ateniense não permitia que um cidadão permanecesse neutro, e punia com perda de cidadania aqueles que não quisessem tomar partido em disputas faccionárias.

11. Veja-se Aristóteles, *Política* 1333a30-33. Tomás de Aquino define a contemplação como *quies ab exterioribus motibus* (*Summa theologica* ii.2. 179. 1).

cristã do Deus vivo, só pode revelar-se em meio à completa quietude humana.[12]

Tradicionalmente, e até o início da era moderna, a expressão *vita activa* jamais perdeu sua conotação negativa de «in-quietude», *nec-otium*, *a-skholia*. Como tal, permaneceu intimamente ligada à distinção grega, ainda mais fundamental, entre as coisas que são por si o que são e as coisas que devem ao homem a sua existência, entre as coisas que são *physei* e as coisas que são *nomo*. O primado da contemplação sobre a atividade baseia-se na convicção de que nenhum trabalho de mãos humanas pode igualar em beleza e verdade o *kosmos* físico, que revolve em torno de si mesmo, em imutável eternidade, sem qualquer interferência ou assistência externa, seja humana ou divina. Esta eternidade só se revela a olhos mortais quando todos os movimentos e atividades humanas estão em completo repouso. Comparadas a este aspecto da quietude, todas as diferenças e manifestações no âmbito da *vida activa* desaparecem. Do ponto de vista da contemplação, não importa o que perturba a necessária quietude; o que importa é que ela seja perturbada.

Tradicionalmente, portanto, a expressão *vita activa* deriva o seu significado da *vita contemplativa*; sua mui limitada dignidade deve-se ao fato de que serve às necessidades e carências da contemplação num corpo vivo.[13] O cristianismo, com a sua crença num outro mundo cujas alegrias se prenunciam nos deleites da contemplação,[14] conferiu sanção religiosa ao rebaixamento da *vita activa* à sua posição subalterna e secundária; mas a determinação dessa mesma hierarquia coincidiu com a descoberta da contemplação (*theoria*) como faculdade humana, acentuadamente diversa do pensamento e do raciocínio, que ocorreu na escola socrática e que, desde então, vem orientando o pensamento metafísico e político de

12. Tomás de Aquino ressalta a quietude da alma, e recomenda a *vita activa* porque ela esgota e, portanto, «arrefece as paixões interiores» e prepara o homem para a contemplação (*Summa theologica* ii.2 182. 3).

13. Tomás de Aquino é bastante explícito quanto à conexão entre a *vita activa* e as necessidades e carências do corpo humano, que os homens e os animais têm em comum (*Summa theologica*, ii.2. 182. 1).

14. Agostinho fala do «ônus» (*sarcina*) da vida ativa imposto pelo dever da caridade, que seria insuportável sem a «doçura» (*suavitas*) e o «prazer da verdade» obtido na contemplação (*De civitate Dei* xix. 19).

toda a nossa tradição.[15] Para as finalidades deste livro, parece-me desnecessário discutir as razões dessa tradição. Obviamente, são mais profundas que o momento histórico que motivou o conflito entre a *polis* e o filósofo, e com isso levou também, quase que por acaso, à descoberta da contemplação como modo de vida do filósofo. Essas razões devem residir num aspecto inteiramente diferente da condição humana, cuja diversidade não é esgotada pelas várias manifestações da *vita activa* e, provavelmente, não seria esgotada mesmo que se lhe incluíssemos o pensamento e o movimento do raciocínio.

Portanto, se o uso da expressão *vita activa*, tal como aqui o proponho, está em manifesto conflito com a tradição, é que duvido, não da validade da experiência que existe por trás dessa distinção, mas da ordem hierárquica que a acompanha desde o início. Isto não significa que eu deseje contestar ou até mesmo discutir o conceito tradicional de verdade como revelação e, portanto, como algo essencialmente dado ao homem, ou que prefira a asserção pragmática da era moderna de que o homem só pode conhecer aquilo que ele mesmo faz. Afirmo simplesmente que o enorme valor da contemplação na hierarquia tradicional obscureceu as diferenças e manifestações no âmbito da própria *vita activa* e que, a despeito das aparências, esta condição não foi essencialmente alterada pelo moderno rompimento com a tradição nem pela eventual inversão da ordem hierárquica em Marx e Nietzsche. A estrutura conceitual permanece mais ou menos intata; e isto se deve à própria natureza do ato de «virar de cabeça para baixo» os sistemas filosóficos ou os valores atualmente aceitos, isto é, à natureza da própria operação.

A inversão hierárquica na era moderna tem em comum com a tradicional hierarquia a premissa de que a mesma preocupação hu-

15. O tradicional ressentimento do filósofo contra a condição humana de possuir um corpo não é a mesma coisa que o antigo desdém em relação às necessidades da vida; a sujeição à necessidade era apenas um dos aspectos da existência corpórea, e uma vez libertado desta necessidade o corpo era capaz daquela aparência pura que os gregos chamavam de beleza. Depois de Platão, os filósofos acrescentaram ao ressentimento de serem forçados por necessidades corporais o ressentimento contra qualquer tipo de movimentação. É por viver em completa quietude que somente o corpo do filósofo habita a cidade, segundo Platão. É esta também a origem da acusação de «abelhudice» (*poly-pragmosyne*) dirigida àqueles que passam a vida a cuidar da política.

mana central deve prevalecer em todas as atividades dos homens, posto que, sem um único princípio global, nenhuma ordem pode ser estabelecida. Tal premissa não é necessária nem axiomática; e o uso que dou à expressão *vita activa* pressupõe que a preocupação subjacente a todas as atividades não é a mesma preocupação central da *vita contemplativa*, como não lhe é superior nem inferior.

— 3 —

Eternidade versus Imortalidade

A noção de que, de um lado, as várias formas de engajamento ativo nas coisas deste mundo e, de outro, o pensamento puro que culmina na contemplação possam corresponder a duas preocupações humanas inteiramente diferentes tem se evidenciado, de uma forma ou de outra, desde que «os homens de pensamento e os homens de ação começaram a enveredar por caminhos diferentes»,[16] isto é, desde a ascendência do pensamento político na escola socrática. Contudo, quando os filósofos descobriram — e é possível que a descoberta tenha sido feita pelo próprio Sócrates, embora não se o possa provar — que a esfera política não propiciava necessariamente as atividades superiores do homem, presumiram imediatamente não haverem descoberto algo novo além do que já se sabia, mas terem encontrado um princípio superior capaz de substituir o princípio que governava a *polis*. A maneira mais fácil, embora um tanto superficial, de ilustrar esses dois princípios diferentes e até certo ponto conflitantes, é lembrar a diferença entre imortalidade e eternidade

Imortalidade significa continuidade no tempo, vida sem morte nesta terra e neste mundo, tal como foi dada, segundo o consenso grego, à natureza e aos deuses do Olimpo. Contra este pano de fundo — a vida perpétua da natureza e a vida divina, isenta de morte e de velhice — encontravam-se os homens mortais, os únicos mortais num universo imortal mas não eterno, em cotejo com as vidas imortais dos seus deuses mas não sob o domínio de um Deus eterno. A crermos em Heródoto, a diferença entre as duas parece ter sido surpreendente para a autoconsciência dos gregos antes dos enunciados conceituais dos filósofos e, portanto, antes das experiências do eterno especificamente gregas que inspiraram esses enunciados. Ao discutir crenças e formas asiáticas de adoração de um Deus invisível, Heródoto menciona explicitamente que, em comparação com esse Deus transcendente (como diríamos hoje), situado além do tempo, da vida e do universo, os deuses gregos eram *anthropophyeis*, isto é, dotados da mesma natureza do homem, e não apenas da mesma forma humana.[17] A preocupação dos gregos com a imortalidade resultou de sua experiência de uma natureza imortal e de deuses imortais que, juntos, circundavam as vidas individuais de homens mortais. Inserida num cosmo onde tudo era imortal, a mortalidade tornou-se o emblema da existência humana. Os homens são «os mortais», as únicas coisas mortais que existem porque, ao contrário dos animais, não existem apenas como membros de uma espécie cuja vida imortal é garantida pela procriação.[18] A mortalidade dos homens reside no fato de que a vida individual, com uma história vital identificável desde o nascimento até a morte, advém da vida biológica. Essa vida individual difere de todas as outras coisas pelo curso retilíneo do seu movimento que, por assim dizer, intercepta o movimento circular da vida biológica. É isto a mortalidade: mover-se ao longo de uma linha reta num universo em que tudo o que se move o faz num sentido cíclico.

A tarefa e a grandeza potencial dos mortais têm a ver com sua

16. Veja-se F. M. Cornford, «Plato's Commonwealth», em *Unwritten Philosophy* (1950), p.54: «A morte de Péricles e a Guerra do Peloponeso marcam o instante em que os homens de pensamento e os homens de ação enveredaram por caminhos diferentes, destinados a se separar cada vez mais até que o filósofo estóico deixou de ser um cidadão do seu país e passou a ser um cidadão do universo».

17. Depois de relatar que os persas não têm «imagens de deuses, nem templos nem altares, e consideram insensatas essas coisas», Heródoto (i.131) passa a explicar que isto demonstra que eles «não acreditam, como os gregos, que os deuses sejam *anthropophyeis*, de natureza humana», ou, poderíamos acrescentar, que os deuses e os homens tenham a mesma natureza. Veja-se também Píndaro, *Carmina Nemaea* vi.

18. Veja-se Ps. Aristóteles, *Economia* 1343b24: A natureza garante a eterna recorrência (*periodos*) da espécie, mas não pode garantir ao indivíduo a mesma eternidade. O mesmo pensamento, «Para as coisas vivas, a vida é o ser», surge em *Sobre a Alma* 415b13.

capacidade de produzir coisas — obras e feitos e palavras[19] — que mereceriam pertencer e, pelo menos até certo ponto, pertencem à eternidade, de sorte que, através delas, os mortais possam encontrar o seu lugar num cosmo onde tudo é imortal exceto eles próprios. Por sua capacidade de feitos imortais, por poderem deixar atrás de si vestígios imorredouros, os homens, a despeito de sua mortalidade individual, atingem o seu próprio tipo de imortalidade e demonstram sua natureza «divina». A diferença entre o homem e o animal aplica-se à própria espécie humana: só os melhores (os *aristoi*), que constantemente provam ser os melhores (*aristeuein*, verbo que não tem equivalente em nenhuma outra língua) e que «preferem a fama imortal às coisas mortais», são realmente humanos; os outros, satisfeitos com os prazeres que a natureza lhes oferece, vivem e morrem como animais. Esta era ainda a opinião de Heráclito,[20] opinião da qual dificilmente se encontra equivalente em qualquer filósofo depois de Sócrates.

Em nosso contexto, não faz muita diferença se foi o próprio Sócrates ou se foi Platão quem descobriu o eterno como o verdadeiro centro do pensamento estritamente metafísico. Depõe muito a favor de Sócrates o fato de que só ele, entre todos os grandes pensadores — singular neste aspecto como em muitos outros — jamais se tenha entregue ao trabalho de dar forma escrita a seus pensamentos; pois é óbvio que, por mais que um pensador se preocupe com a eternidade, no instante em que se dispõe a escrever os seus pensamentos deixa de estar fundamentalmente preocupado com a eternidade e volta a sua atenção para a tarefa de legar aos pósteros algum vestígio deles. Adota a *vita activa* e escolhe uma forma de

19. A língua grega não faz distinção entre «obras» e «feitos», mas chama-os de *erga* quando são suficientemente duráveis e grandiosos para ser lembrados. Foi somente quando os filósofos, ou melhor, os sofistas, começaram a fazer suas «distinções intermináveis» e a estabelecer diferenças entre fazer e agir (*poiein* e *prattein*) que os substantivos *poiemata* e *pragmata* passaram a ser usados mais correntemente (veja-se Platão, *Charmides* 163). Homero ainda não conhece a palavra *pragmata* que, em Platão (*ta ton anthropon pragmata*) pode ser melhor traduzida como «negócios humanos» e tem a conotação de inquietação e futilidade. Em Heródoto, *pragmata* talvez tenha a mesma conotação (cf., por exemplo, i.155).

20. Heráclito, frag.B29 (Diels, *Fragmente der Vorsokratiker* (4ª ed.; 1922)).

permanência e de imortalidade potencial. Uma coisa é certa: é somente em Platão que a preocupação com o eterno e a vida do filósofo são vistos como inerentemente contraditórios e em conflito com a luta pela imortalidade, que é o modo de vida do cidadão, o *bios politikos*.

A experiência do eterno tal como a tem o filósofo — experiência que, para Platão, era *arrheton* («indizível») e, para Aristóteles, *aneu logou* («sem palavras») e que, mais tarde, foi conceitualizada no paradoxal *nunc stans* («aquilo que é agora») — só pode ocorrer fora da esfera dos negócios humanos e fora da pluralidade dos homens. É o que vemos pela parábola da Caverna, na *República* de Platão, na qual o filósofo, tendo-se libertado dos grilhões que o prendiam aos seus semelhantes, emerge da caverna, por assim dizer, em perfeita «singularidade», nem acompanhado nem seguido de outros. Politicamente falando, se morrer é o mesmo que «deixar de estar entre os homens», a experiência do eterno é uma espécie de morte; a única coisa que a separa da morte real é que não é final porque nenhuma criatura viva pode suportá-la durante muito tempo. E é isto precisamente que separa a *vita contemplativa* da *vita activa* no pensamento medieval.[21] No entanto, o fator decisivo é que a experiência do eterno, diferentemente da experiência do imortal, não corresponde a qualquer tipo de atividade nem pode nela ser convertida, visto que até mesmo a atividade do pensamento, que ocorre dentro de uma pessoa através de palavras, é obviamente não apenas inadequada para propiciar tal experiência mas interromperia e poria a perder a própria experiência.

A *theoria*, ou «contemplação», é a designação dada à experiência do eterno, em contraposição a todas as outras atitudes que, no máximo, podem ter a ver com a imortalidade. Talvez a descoberta do eterno, feita pelos filósofos, tenha sido favorecida pelo fato de que eles, muito justificadamente, duvidavam das possibilidades da *polis* no tocante à imortalidade ou até mesmo à permanência; e talvez o choque de tal descoberta tenha sido tão grande que eles não puderam deixar de olhar como vaidade ou vanglória qualquer busca de imortalidade, o que certamente os colocava em franca oposição à antiga cidade-estado e à religião que a inspirava. Contudo, a posterior vitória da preocupação com a eternidade sobre todos os tipos

21. *In vita activa fixi permanere possumus; in contemplativa autem intenta mente manere nullo modo valemus* (Tomás de Aquino, *Summa theologica* ii.2. 181. 4).

de aspiração à imortalidade não se deveu ao pensamento filosófico. A queda do Império Romano demonstrou claramente que nenhuma obra de mãos mortais pode ser imortal, e foi acompanhada pela promoção do evangelho cristão, que pregava uma vida individual eterna, à posição de religião exclusiva da humanidade ocidental. Juntas, ambas tornavam fútil e desnecessária qualquer busca de imortalidade terrena; e conseguiram tão bem transformar a *vita activa* e o *bios politikos* em servos da contemplação que nem mesmo a ascendência do secular na era moderna e a concomitante inversão da hierarquia tradicional entre ação e contemplação foram suficientes para fazer sair do oblívio a procura da imortalidade que, originalmente, fora a fonte e o centro da *vita activa*.

CAPÍTULO II

AS ESFERAS PÚBLICA E PRIVADA

— 4 —

O Homem: Animal Social ou Político

A *vita activa*, ou seja, a vida humana na medida em que se empenha ativamente em fazer algo, tem raízes permanentes num mundo de homens ou de coisas feitas pelos homens, um mundo que ela jamais abandona ou chega a transcender completamente. As coisas e os homens constituem o ambiente de cada uma das atividades humanas, que não teriam sentido sem tal localização; e, no entanto, este ambiente, o mundo ao qual viemos, não existiria sem a atividade humana que o produziu, como no caso de coisas fabricadas; que dele cuida, como no caso das terras de cultivo; ou que o estabeleceu através da organização, como no caso do corpo político. Nenhuma vida humana, nem mesmo a vida do eremita em meio à natureza selvagem, é possível sem um mundo que, direta ou indiretamente, testemunhe a presença de outros seres humanos.

Todas as atividades humanas são condicionadas pelo fato de que os homens vivem juntos; mas a ação é a única que não pode sequer ser imaginada fora da sociedade dos homens. A atividade do labor não requer a presença de outros, mas um ser que «laborasse» em completa solidão não seria humano, e sim um *animal laborans* no sentido mais literal da expressão. Um homem que trabalhasse e fabricasse e construísse num mundo habitado somente por ele mesmo não deixaria de ser um fabricador, mas não seria um *homo faber*: teria perdido a sua qualidade especificamente humana e seria, antes, um deus — certamente não o Criador, mas um demiurgo divino como Platão o descreveu em um dos seus mitos. Só a ação é prerrogativa exclusiva do homem; nem um animal nem um deus é capaz de ação,[1] e só a ação depende inteiramente da constante presença de outros.

1. É notável a circunstância de que os deuses homéricos só agem no tocante aos homens, governando-os de longe ou interferindo com o que

Esta relação especial entre a ação e a vida em comum parece justificar plenamente a antiga tradução do *zoon politikon* de Aristóteles como *animal socialis*, que já encontramos em Sêneca e que, até Tomás de Aquino, foi aceita como tradução consagrada: *homo est naturaliter politicus, id est, socialis* («o homem é, por natureza, político, isto é, social»).[2] Melhor que qualquer teoria complicada, esta substituição inconsciente do social pelo político revela até que ponto a concepção original grega de política havia sido esquecida. Para tanto, é significativo, mas não conclusivo, que a palavra «social» seja de origem romana, sem qualquer equivalente na língua ou no pensamento gregos. Não obstante, o uso latino da palavra *societas* tinha também originalmente uma acepção claramente política, embora limitada: indicava certa aliança entre pessoas para um fim específico, como quando os homens se organizavam para dominar outros ou para cometer um crime.[3] É somente com o ulterior conceito de uma *societas generis humani*, uma «sociedade da espécie humana», que o termo «social» começa a adquirir o sentido geral de condição humana fundamental. Não que Aristóteles ou Platão ignorasse ou não desse importância ao fato de que o homem não pode viver fora da companhia dos homens; simplesmente não incluíam tal condição entre as características especificamente humanas. Pelo contrário, ela era algo que a vida humana tinha em comum com a vida animal — razão suficiente para que não pudesse ser fundamentalmente humana. A companhia natural, meramente social, da espécie humana era vista como limitação imposta pelas necessidades da vida biológica, necessidades estas que são as mesmas para o animal humano e para outras formas de vida animal.

Segundo o pensamento grego, a capacidade humana de organização política não apenas difere mas é diretamente oposta a essa associação natural cujo centro é constituído pela casa (*oikia*) e pela família. O surgimento da cidade-estado significava que o homem recebera, «além de sua vida privada, uma espécie de segunda vida, o seu *bios politikos*. Agora cada cidadão pertence a duas ordens de existência; e há uma grande diferença em sua vida entre aquilo que lhe é próprio (*idion*) e o que é comum (*koinon*)».[4] Não se tratava de mera opinião ou teoria de Aristóteles, mas de simples fato histórico: precedera a fundação da *polis* a destruição de todas as unidades organizadas à base do parentesco, tais como a *phratria* e a *phyle*.[5]

---

se passa entre eles. Além disso, os conflitos e as lutas entre os deuses parecem resultar principalmente de sua atuação nos negócios humanos ou de sua conflitante parcialidade em relação aos mortais. O resultado é uma história na qual homens e deuses atuam em conjunto, mas a trama é estabelecida pelos mortais, mesmo quando a decisão é tomada numa assembléia de deuses no Olimpo. Creio que a *erg' andron te theon te*, de Homero (*Odisséia*, i. 338), indica essa «co-operação»: o bardo canta feitos de deuses e homens, não histórias de deuses e histórias de homens. Do mesmo modo, a *Teogonia* de Hesíodo trata não dos feitos dos deuses, mas da gênese do mundo (116); narra, portanto, como as coisas passaram a existir através da geração e da procriação (constantemente repetidas). O cantor, servo das Musas, canta «os feitos gloriosos dos homens antigos e os deuses bem-aventurados» (97 ff.), mas em parte alguma, ao que eu saiba, os feitos gloriosos dos deuses.

2. A citação é do Index Rerum da edição de Turim das obras de São Tomás de Aquino (1922). A palavra «politicus» não ocorre no texto, mas o Index faz um resumo correto do que ele quer dizer, como se pode verificar pela *Summa theologica* i.96. 4; ii.2 109. 3.

3. *Societas regni* em Lívio, *societas sceleris* em Cornélio Nepos. Esse tipo de aliança podia também ser realizada para fins comerciais, e Tomás de Aquino ainda afirma que uma «verdadeira *societas*» entre negociantes só existe «quando o próprio investidor compartilha do risco», isto é, quando a sociedade é realmente uma aliança (veja-se W. J. Ashley, *An Introduction to English Economic History and Theory* (1931), p.419).

4. Werner Jaeger, *Paideia* (1945), III, 111.

5. Embora a tese principal de Fustel de Coulanges, segundo a introdução de *The Ancient City* (Anchor, 1956), consista em demonstrar que «a mesma religião» moldou a antiga organização da família e a antiga cidade-estado, o autor faz numerosas referências que confirmam o fato de que o regime da *gens*, baseado na religião da família, e o regime da cidade «eram, na verdade, duas formas antagônicas de governo. ... Ou a cidade desapareceria ou, com o tempo, desagregaria a família» (p.252). A contradição dessa grande obra deve-se aparentemente à tentativa de Coulanges de tratar, num mesmo conjunto, Roma e as cidades-estados gregas; em seus conceitos e demonstrações, o autor baseia-se principalmente no sentimento institucional e político de Roma, embora reconheça que o culto de Vesta «já perdera o seu vigor na Grécia em tempos muito remotos ... mas nunca o perdeu em Roma» (p.146). Não só havia uma separação muito maior entre a família e a cidade na Grécia do que em Roma, mas somente na Grécia a religião olímpica, que era a religião de Homero e da cidade-estado, era separada da religião mais antiga da família e do lar, e superior a esta. Enquanto Vesta, a deusa do lar, pas-

De todas as atividades necessárias e presentes nas comunidades humanas, somente duas eram consideradas políticas e constituintes do que Aristóteles chamava de *bios politikos*: a ação (*praxis*) e o discurso (*lexis*), dos quais surge a esfera dos negócios humanos (*ta ton anthropon pragmata*, como chamava Platão), que exclui estritamente tudo o que seja apenas necessário ou útil.

Contudo, embora certamente só a fundação da cidade-estado tenha possibilitado aos homens passar toda a sua vida na esfera pública, em ação e em discurso, a convicção de que estas duas capacidades humanas são afins uma da outra, além de serem as mais altas de todas, parece haver precedido a *polis* e ter estado presente no pensamento pré-socrático. A estatura do Aquiles homérico só pode ser compreendida quando se o vê como «o autor de grandes feitos e o pronunciador de grandes palavras».[6] Diferentemente do conceito moderno, essas palavras não eram tidas como grandes por exprimirem grandes pensamentos; pelo contrário, como percebemos pelas últimas linhas de *Antígona*, talvez seja a capacidade de emitir «grandes palavras» (*megaloi logoi*) em resposta a rudes golpes que nos ensine a reflexão na velhice.[7] O pensamento era secundário no discurso; mas o discurso e a ação eram tidos com coevos e coiguais, da mesma categoria e da mesma espécie; e isto originalmente significava não apenas que quase todas as ações políticas, na medida em que permanecem fora da esfera da violência, são realmente realizadas por meio de palavras, porém, mais fundamentalmente, que o ato de encontrar as palavras adequadas no momento certo, independentemente da informação ou comunicação que transmitem, constitui uma ação. Somente a pura violência é muda, e por este motivo a violência, por si só, jamais pode ter grandeza. Mesmo quando, relativamente tarde na antiguidade, as artes da guerra e do discurso (*rhetorike*) emergiram como os dois principais tópicos da educação, tal evolução ainda se valia dessa experiência e dessa tradição anteriores, pré-*polis*, e a elas permaneceu sujeita.

Na experiência da *polis* que, com alguma razão, tem sido considerada o mais loquaz dos corpos políticos, e mais ainda na filosofia política que dela surgiu, a ação e o discurso separaram-se e tornaram-se atividades cada vez mais independentes. A ênfase passou da ação para o discurso, e para o discurso como meio de persuasão não como forma especificamente humana de responder, replicar e enfrentar o que acontece ou o que é feito.[8] O ser político, o viver numa *polis*, significava que tudo era decidido mediante palavras e persuasão, e não através de força ou violência. Para os gre-

---

sou a ser a protetora de um «lar citadino» e tornou-se parte do culto oficial e político após a unificação e segunda fundação de Roma, sua equivalente grega, Héstia, é mencionada pela primeira vez em Hesíodo, o único poeta grego que, em consciente oposição a Homero, louva a vida do lar e da família; na religião oficial da *polis*, Héstia teve que ceder a Dionísio seu lugar na assembléia dos doze deuses olímpicos (veja-se Mommsen, *Römische Geschichte* (5a. ed.), Livro I, cap. 12, e Robert Graves, *The Greek Myths* (1955), 27.k).

6. A frase é do discurso de Fênix, *Ilíada* ix. 443, e refere-se claramente à educação para a guerra e para a *agora*, a assembléia pública, nas quais o homem pode sobressair-se dos demais. A tradução literal é: «(teu pai) encarregou-me de ensinar-te tudo isto, para seres um dizedor de palavras e um fazedor de feitos» (*mython te rheter emenai prektera te ergon*).

7. A tradução literal das últimas linhas de *Antígona* (1350-54) é a seguinte: «Mas as grandes palavras, neutralizando (ou revidando) os grandes golpes dos soberbos, ensinam a compreensão na velhice». Para os modernos, o significado destas linhas é tão enigmático que raramente se encontra um tradutor que as traduza como são. Uma das exceções é a tradução de Hölderlin: «Grosse Blicke aber,/Grosse Streiche der hohen Schultern/Vergeltend,/Sie haben im Alter gelehrt, zu denken». A um nível bem menos elevado, uma historieta contada por Plutarco exemplifica a relação entre agir e falar. Certa vez, um homem aproximou-se de Demóstenes e disse ter sido violentamente espancado. «Mas», disse Demóstenes, «não sofreste nada do que estás me dizendo». O outro levantou a voz e exclamou: «Eu não sofri nada?» «Agora», disse Demóstenes, «escuto a voz de quem foi ofendido e sofreu» (*Vidas*, «Demosthenes»). Um último vestígio dessa antiga conexão entre a fala e o pensamento, ausente em nossa noção de exprimir o pensamento através de palavras, pode ser encontrado na popular frase de Cícero: *ratio et oratio*.

8. Típico dessa evolução é o fato de que todo político era chamado de «rhetor» e que a retórica, a arte de falar em público, em oposição à dialética, que era a arte do discurso filosófico, era definida por Aristóteles como a arte da persuasão (veja-se *Retórica* 1354a12 ff., 1355b26 ff.). (A distinção, aliás, vem de Platão, *Gorgias* 448.) É neste sentido que devemos compreender a opinião grega acerca do declínio de Tebas, atribuído ao fato de terem os tebanos abandonado a retórica a favor do exercício militar (veja-se Jacob Burckhardt, *Griechische Kulturgeschichte*, ed. Kroener, III, 190).

gos, forçar alguém mediante violência, ordenar ao invés de persuadir, eram modos pré-políticos de lidar com as pessoas, típicos da vida fora da *polis*, característicos do lar e da vida em família, na qual o chefe da casa imperava com poderes incontestes e despóticos, ou da vida nos impérios bárbaros da Ásia, cujo despotismo era freqüentemente comparado à organização doméstica.

A definição aristotélica do homem como *zoon politikon* não era apenas alheia e até mesmo oposta à associação natural da vida no lar; para entendê-la inteiramente precisamos acrescentar-lhe a sua segunda e famosa definição do homem como *zoon logon ekhon* («um ser vivo dotado de fala»). A tradução latina desta expressão como *animal rationale* resulta de uma falha de interpretação não menos fundamental que a da expressão «animal social». Aristóteles não pretendia definir o homem em geral nem indicar a mais alta capacidade do homem — que, para ele, não era o *logos*, isto é, a palavra ou a razão, mas *nous*, a capacidade de contemplação, cuja principal característica é que o seu conteúdo não pode ser reduzido a palavras.[9] Em suas duas mais famosas definições Aristóteles apenas formulou a opinião corrente na *polis* acerca do homem e do modo de vida político; e, segundo essa opinião, todos os que viviam fora da *polis* — escravos e bárbaros — eram *aneu logou*, destituídos, naturalmente, não da faculdade de falar, mas de um modo de vida no qual o discurso e somente o discurso tinha sentido e no qual a preocupação central de todos os cidadãos era discorrer uns com os outros.

O profundo erro de interpretação contido na tradução latina de «político» como «social» talvez não seja tão claro quanto numa discussão em que Tomás de Aquino compara a natureza da lei doméstica com a lei política: o chefe da família, diz ele, tem certa semelhança com o chefe do reino; mas, acrescenta, o seu poder não é tão «perfeito» quanto o do rei.[10] De fato, não só na Grécia e na *polis*, mas em toda a antiguidade ocidental, teria sido evidente que até mesmo o poder do tirano não era tão grande nem tão «perfeito» quanto o poder com que o *paterfamilias*, o *dominus*, reinava na casa onde mantinha os seus escravos e seus familiares; e isto não porque o poder do dirigente da cidade fosse igualado e controlado pela combinação dos poderes dos chefes de família, mas porque o

9. *Ética a Nicômano* 1142a25 e 1178a6 ff.

10. Tomás de Aquino, *op. cit.* ii.2. 50. 3.

domínio absoluto e inconteste e a esfera política propriamente dita eram mutuamente exclusivas.[11]

— 5 —

A *Polis* e a Família

Embora o erro de interpretação e o equacionamento das esferas política e social sejam tão antigos quanto a tradução latina de expressões gregas e sua adaptação ao pensamento romano-cristão, a confusão que deles decorre agravou-se no uso moderno e na moderna concepção da sociedade. A distinção entre uma esfera de vida privada e uma esfera de vida pública corresponde à existência das esferas da família e da política como entidades diferentes e separadas, pelo menos desde o surgimento da antiga cidade-estado; mas a ascendência da esfera social, que não era nem privada nem pública no sentido restrito do termo, é um fenômeno relativamente novo, cuja origem coincidiu com o surgimento da era moderna e que encontrou sua forma política no estado nacional.

O que nos interessa neste contexto é a extraordinária dificuldade que, devido a esse fato novo, experimentamos em compreender a divisão decisiva entre as esferas pública e privada, entre a esfera da *polis* e a esfera da família, e finalmente entre as atividades pertinentes a um mundo comum e aquelas pertinentes à manutenção da vida, divisão esta na qual se baseava todo o antigo pensamento político, que a via como axiomática e evidente por si mesma. Em nosso entendimento, a linha divisória é inteiramente difusa, porque vemos o corpo de povos e comunidades políticas como uma família cujos negócios diários devem ser atendidos por uma administração doméstica nacional e gigantesca. O pensamento científico que corresponde a essa nova concepção já não é a ciên-

11. Os termos *dominus* e *paterfamilias* eram, portanto, sinônimos, como os termos *servus* e *familiaris*: *Dominum patrem familiae appellaverunt; servos ... familiares* (Sêneca, *Epístolas* 47. 12). A antiga liberdade do cidadão romano desapareceu quando os imperadores romanos adotaram o título de *dominus*, «ce nom, qu'Auguste et que Tibère encore, repoussaient comme une malédiction et une injure» (H. Wallon, *Histoire de l'esclavage dans l'antiquité* (1847), III, 21).

cia política, e sim a «economia nacional» ou a «economia social» ou, ainda, a *Volkswirtschaft*, todas as quais indicam uma espécie de «administração doméstica coletiva»;[12] o que chamamos de «sociedade» é o conjunto de famílias economicamente organizadas de modo a constituírem o fac-símile de uma única família sobre-humana, e sua forma política de organização é denominada «nação».[13] Assim, é-nos difícil compreender que, segundo o pensamento dos antigos neste particular, o próprio termo «economia política» teria sido, de certa forma, contraditório: pois o que fosse «econômico», relacionado com a vida do indivíduo e a sobrevivência da espécie, não era assunto político, mas doméstico por definição.[14]

Historicamente, é muito provável que o surgimento da cidade-estado e da esfera pública tenha ocorrido às custas da esfera privada da família e do lar.[15] Contudo, a antiga santidade do lar, embora muito mais pronunciada na Grécia clássica que na Roma antiga, jamais foi inteiramente esquecida. O que impediu que a *polis* violasse as vidas privadas dos seus cidadãos e a fez ver como sagrados os limites que cercavam cada propriedade não foi o respeito pela propriedade privada tal como a concebemos, mas o fato de que, sem ser dono de sua casa, o homem não podia participar dos negócios do mundo porque não tinha nele lugar algum que lhe pertencesse.[16] Até mesmo Platão, cujos planos políticos previram a abolição da propriedade privada e a expansão da esfera pública ao ponto de aniquilar completamente a vida privada, ainda falava com grande reverência de Zeus Herkeios, o protetor das fronteiras, e chamava de divinos os *horoi*, os limites entre os estados, sem nisso ver qualquer contradição.[17]

O que distinguia a esfera familiar era que nela os homens viviam juntos por serem a isso compelidos por suas necessidades e carências. A força compulsiva era a própria vida — os penates, os deuses do lar, eram, segundo Plutarco, «os deuses que nos fazem viver e alimentar o nosso corpo»;[18] e a vida, para sua manutenção

---

12. Segundo Gunnar Myrdal (*The Political Element in the Development of Economic Theory* (1953), p.xl), a idéia da «Economia Social ou administração doméstica coletiva (*Volkswirtschaft*)» é um dos «três focos principais» em torno dos quais «se cristalizou a especulação política que impregnou a economia desde o início».

13. Não pretendemos negar com isto que o estado nacional e sua sociedade surgiram do reino medieval e do feudalismo, em cuja estrutura a família e a casa têm importância jamais igualada na antiguidade clássica. Mas há uma diferença marcante. Dentro da estrutura feudal, as famílias e casas eram quase independentes entre si, de sorte que a casa real, representando uma determinada região territorial e governando os senhores feudais como *primus inter pares*, não pretendia, como um governo absoluto, ser o chefe de uma família. A «nação» medieval era um conglomerado de famílias; seus membros não se consideravam como membros de uma única família que englobasse toda a nação.

14. A distinção é muito clara nos primeiros parágrafos da *Economia* de Aristóteles, nos quais ele opõe o governo despótico de um só homem (*mon-archia*), da organização familiar, à organização inteiramente diferente da *polis*.

15. Em Atenas, podemos ver o ponto de transição na legislação de Sólon. Corretamente, Coulanges vê na lei ateniense que tornou dever filial sustentar os pais a prova da perda do poder paterno (*op. cit.*, pp. 315-16). Contudo, o poder paterno só era limitado quando entrava em conflito com os interesses da cidade, e nunca em benefício do membro da família como indivíduo. Assim, a prática de vender crianças e enjeitar filhos pequenos foi exercida durante toda a antiguidade (veja-se R. H. Barrow, *Slavery in the Roman Empire* (1928), p.8: «Outros direitos da *patria potestas* se haviam tornado obsoletos; mas o direito de enjeitar só foi proibido no ano 374 de nossa era»).

16. Quanto a esta distinção, é interessante notar que havia cidades gregas onde os cidadãos eram obrigados por lei a dividir entre si suas colheitas e consumi-las em comum, embora cada um deles tivesse a propriedade absoluta e inconteste do seu pedaço de terra. Veja-se Coulanges (*op. cit.*, p.61), para quem esta lei era «uma singular contradição»; mas não se trata de contradição, porque, no conceito dos antigos, os dois tipos de propriedade eram completamente diferentes.

17. Veja-se *Leis* 842.

18. Em Coulanges, *op. cit.*, p.96; a referência a Plutarco é de *Quaestiones Romanae* 51. Parece-nos estranho que Coulanges, com a sua ênfase unilateral sobre as deidades da região dos mortos na religião grega e romana, tenha deixado passar despercebido o fato de que esses deuses não eram meros deuses dos mortos e o culto não era um mero «culto de morte», e sim que essa antiga religião terrena servia à vida e à morte como dois aspectos do mesmo processo. A vida surge da terra e a ela retorna; o nascimento e a morte são apenas dois estágios diferentes da mesma vida biológica sobre a qual os deuses subterrâneos têm influência.

individual e sobrevivência como vida da espécie, requer a companhia de outros. O fato de que a manutenção individual fosse a tarefa do homem e a sobrevivência da espécie fosse a tarefa da mulher era tido como óbvio; e ambas estas funções naturais, o labor do homem no suprimento de alimentos e o labor da mulher no parto, eram sujeitas à mesma premência da vida. Portanto, a comunidade natural do lar decorria da necessidade: era a necessidade que reinava sobre todas as atividades exercidas no lar.

A esfera da *polis*, ao contrário, era a esfera da liberdade, e se havia uma relação entre essas duas esferas era que a vitória sobre as necessidades da vida em família constituía a condição natural para a liberdade na *polis*. A política não podia, em circunstância alguma, ser apenas um meio de proteger a sociedade — uma sociedade de fiéis, como na Idade Média, ou uma sociedade de proprietários, como em Locke, ou uma sociedade inexoravelmente empenhada num processo de aquisição, como em Hobbes, ou uma sociedade de produtores, como em Marx, ou uma sociedade de empregados, como em nossa própria sociedade, ou uma sociedade de operários, como nos países socialistas e comunistas. Em todos estes casos, é a liberdade (e, em alguns casos, a pseudoliberdade) da sociedade que requer e justifica a limitação da autoridade política. A liberdade situa-se na esfera do social, e a força e a violência tornam-se monopólio do governo.

O que todos os filósofos gregos tinham como certo, por mais que se opusessem à vida na *polis*, é que a liberdade situa-se exclusivamente na esfera política; que a necessidade é primordialmente um fenômeno pré-político, característico da organização do lar privado; e que a força e a violência são justificadas nesta última esfera por serem os únicos meios de vencer a necessidade — por exemplo, subjugando escravos — e alcançar a liberdade. Uma vez que todos os seres humanos são sujeitos à necessidade, têm o direito de empregar a violência contra os outros; a violência é o ato pré-político de libertar-se da necessidade da vida para conquistar a liberdade no mundo. Esta liberdade é a condição essencial daquilo que os gregos chamavam de *eudaimonia*, «ventura» — estado objetivo dependente, em primeiro lugar, da riqueza e da saúde. Ser pobre ou ter má saúde significava estar sujeito à necessidade física, e ser um escravo significava estar sujeito, também, à violência praticada pelo homem. Esta dupla «infelicidade» da escravidão é inteiramente independente do bem-estar real e subjetivo do escravo. Assim, um homem livre e pobre preferia a insegurança de um mercado de trabalho que mudasse diariamente a um trabalho regular e garantido; este último, por lhe restringir a liberdade de fazer o que desejasse a cada dia, já era considerado servidão (*douleia*), e até mesmo o trabalho árduo e penoso era preferível à vida tranqüila de que gozavam muitos escravos domésticos.[19]

No entanto, o poder pré-político com o qual o chefe da família reinava sobre a família e seus escravos, e que era tido como necessário porque o homem é um animal «social» antes de ser animal «político», nada tem a ver com o caótico «estado natural» de cuja violência, segundo o pensamento político do século dezessete, os homens só poderiam escapar se estabelecessem um governo que, através do monopólio do poder e da violência, abolisse a «guerra de todos contra todos» por «atemorizar a todos».[20] Pelo contrário, todo o conceito de domínio e de submissão, de governo e de poder no sentido em que o concebemos, bem como a ordem regulamentada que os acompanha, eram tidos como pré-políticos, pertencentes à esfera privada, e não à esfera pública.

A *polis* diferenciava-se da família pelo fato de somente conhecer «iguais», ao passo que a família era o centro da mais severa desigualdade. Ser livre significava ao mesmo tempo não estar sujeito às necessidades da vida nem ao comando de outro *e* também não comandar. Não significava domínio, como também não significava submissão.[21] Assim, dentro da esfera da família, a liberdade não

---

19. A discussão entre Sócrates e Euterus na *Memorabilia* (ii.8) de Xenofonte é bem interessante: Euterus é forçado pela necessidade a trabalhar com o seu corpo, e está seguro de não poder suportar esse tipo de vida durante muito tempo e de que terá uma velhice indigente. Ainda assim, acha que executar trabalho árduo é melhor que mendigar. Ao ouvir isto, Sócrates propõe que ele procure alguém «que esteja em melhores condições e precise de um ajudante». Euterus responde que não suportaria a servidão (*douleia*).

20. Referimo-nos aqui a Hobbes, *Leviathan*, Parte I, cap. 13.

21. A mais famosa e mais bela referência a este assunto é a discussão das diferentes formas de governo em Heródoto (iii. 80-83), na qual Otanes, o defensor da igualdade grega (*isonomie*), declara não «querer governar nem ser governado». Mas é no mesmo espírito que Aristóteles diz que a vida do homem livre é melhor que a do déspota, negando com a maior naturalidade que o déspota fosse livre (*Política*, 1325a24). Segundo Coulanges, todas as palavras gregas e latinas que exprimem algum tipo de governo de um homem sobre os outros, como *rex*, *pater*, *anax*,

existia, pois o chefe da família, seu dominante, só era considerado livre na medida em que tinha a faculdade de deixar o lar e ingressar na esfera política, onde todos eram iguais. É verdade que esta igualdade na esfera política muito pouco tem em comum com o nosso conceito de igualdade; significava viver entre pares e lidar somente com eles, e pressupunha a existência de «desiguais»; e estes, de fato, eram sempre a maioria da população na cidade-estado.[22] A igualdade, portanto, longe de ser relacionada com a justiça, como nos tempos modernos, era a própria essência da liberdade; ser livre significava ser isento da desigualdade presente no ato de comandar, e mover-se numa esfera onde não existiam governo nem governados.

Contudo, termina aqui a possibilidade de descrever, em termos perfeitamente definidos, a profunda diferença entre os conceitos moderno e antigo de política. No mundo moderno, as esferas social e política diferem muito menos entre si. O fato de que a política é apenas uma função da sociedade — de que a ação, o discurso e o pensamento são, fundamentalmente, superestruturas assentadas no interesse social — não foi descoberto por Karl Marx; pelo contrário, foi uma das premissas axiomáticas que Marx recebeu, sem discutir, dos economistas políticos da era moderna. Esta funcionalização torna impossível perceber qualquer grande abismo entre as duas esferas; e não se trata de uma questão de teoria ou de ideologia, pois, com a ascendência da sociedade, isto é, a elevação do lar doméstico (*oikia*) ou das atividades econômicas ao nível público, a administração doméstica e todas as questões antes pertinentes à esfera privada da família transformaram-se em interesse «coletivo».[23] No mundo moderno, as duas esferas constantemente recaem uma sobre a outra, como ondas no perene fluir do próprio processo da vida.

O desaparecimento do abismo que os antigos tinham que transpor diariamente a fim de transcender a estreita esfera da família e «ascender» à esfera política é fenômeno essencialmente moderno. Esse abismo entre o privado e o público ainda existia de certa forma na Idade Média, embora houvesse perdido muito da sua importância e mudado inteiramente de localização. Já se disse com acerto que, após a queda do Império Romano, foi a Igreja Católica que ofereceu ao homem um substituto para a cidadania antes outorgada exclusivamente pelo governo municipal.[24] A tensão medieval entre a treva da vida diária e o grandioso esplendor de tudo o que era sagrado, com a concomitante elevação do secular para o plano religioso, corresponde em muitos aspectos à ascensão do privado ao plano público da antiguidade. É claro que a diferença é muito marcante; pois, por mais «mundana» que se tornasse a Igreja, o que mantinha coesa a comunidade de crentes era essencialmente uma preocupação extraterrena. Somente com alguma dificuldade é possível equacionar o público com o religioso; mas a esfera secular sob o feudalismo era, de fato, em sua inteireza, aquilo que a esfera pública havia sido na antiguidade. Sua principal característica foi a absorção de todas as atividades para a esfera do lar (onde a importância dessas atividades era apenas privada) e, conseqüentemente, a própria existência de uma esfera pública[25].

---

basileus, referiam-se originariamente a relações familiares e eram nomes que os escravos davam a seus senhores (*op. cit.*, pp.89 ff. 228).

22. A proporção variava, e era certamente exagerada no relato de Xenofonte sobre Esparta, onde, entre quatro mil pessoas na praça pública, não havia mais que sessenta cidadãos. (*Hellenica* iii. 35).

23. Veja-se Myrdal, *op. cit.*: «A noção de que a sociedade, como um chefe de família, administra a casa em favor dos seus membros, é profundamente arraigada na terminologia econômica. ... Em alemão, a palavra *Volkswirtschaftslehre* sugere ... que existe um sujeito coletivo da atividade econômica ... com um fim comum e valores comuns. Em inglês, ... 'theory of wealth' ou 'theory of welfare' exprimem idéias semelhantes» (p.140). «Que significa uma economia social cuja função é a administração doméstica da sociedade? Em primeiro lugar, implica ou sugere uma analogia entre a sociedade e o indivíduo que governa a sua casa ou a da sua família. Adam Smith e James Mill desenvolveram explicitamente esta analogia. Após a crítica de J.S. Mill, e com o maior reconhecimento da diferença entre a economia política prática e a teórica, passou-se a dar menos destaque a essa analogia» (p.143). O fato de já não se usar a analogia pode dever-se ao fato de que a sociedade devorou a unidade familiar até tornar-se completo substituto para ela.

24. R. H. Barrow, *The Romans* (1953), p.194.

25. As características que E. Levasseur (*Histoire des classes ouvrières et de l'industrie en France avant 1789* (1900)) atribui à organização feudal do trabalho aplicam-se às comunidades feudais como um todo: «Chacun vivait chez soi et vivait de soi-même, le noble sur sa seigneurie, le villain sur sa culture, le citadin dans sa ville» (p.229).

É típico desta evolução da esfera privada — e, por sinal, da diferença entre o antigo chefe de família e o senhor feudal — que este último pudesse administrar justiça dentro dos limites do seu domínio, ao passo que o antigo chefe de família, embora pudesse exercer um domínio mais ameno ou mais severo, não conhecia leis nem justiça fora da esfera pública.[26] A transferência de todas as atividades humanas para a esfera privada e o ajustamento de todas as relações humanas segundo o molde familiar teve profundas repercussões nas organizações profissionais especificamente medievais nas próprias cidades — nos *guilds*, *confrèries* e *compagnons* — e até mesmo nas primeiras companhias comerciais, nas quais «o lar comum original parecia estar implícito na própria palavra 'companhia' (*companis*) ... (e) em expressões como 'aqueles que comem do mesmo pão', 'homens que compartilham do mesmo pão e do mesmo vinho'».[27] O conceito medieval de «bem comum», longe de indicar a existência de uma esfera política, reconhecia apenas que os indivíduos privados têm interesses materiais e espirituais em comum, e só podem conservar sua privatividade e cuidar de seus próprios negócios quando um deles se encarrega de zelar por esses interesses comuns. O que distingue da realidade moderna esta atitude essencialmente cristã em relação à política não é tanto o reconhecimento de um «bem comum» quanto a exclusividade da esfera privada e a ausência daquela esfera curiosamente híbrida que chamamos de «sociedade», na qual os interesses privados assumem importância pública.

26. O tratamento imparcial dos escravos, que Platão recomenda nas *Leis* (777), pouco tem a ver com a justiça, e não é recomendado por uma questão de «consideração com os (escravos), mas mais por uma questão de respeito por nós mesmos». Quanto à coexistência de duas leis, a lei política da justiça e a lei doméstica de domínio, veja-se Wallon, *op. cit.*, II, 200: «La loi, pendant bien longtemps, donc ... s'abstenait de pénétrer dans la famille, où elle reconnaissait l'empire d'une autre loi». A jurisdição antiga, especialmente a romana, relativa a assuntos domésticos, tratamento de escravos, relações familiares, etc., destinava-se essencialmente a restringir o poder do chefe de família que, no mais, era ilimitado; era impensável que pudesse haver uma norma de justiça dentro da sociedade inteiramente «privada» dos próprios escravos que, por definição, se situavam fora do âmbito da lei e sujeitos ao domínio dos respectivos senhores. Somente o senhor dos escravos, na medida em que era também um cidadão, ficava sujeito às normas da lei que, vez por outra, em benefício da cidade, cerceava os seus poderes na família.

27. W. J. Ashley, *op. cit.*, p.415.

Não é surpreendente, portanto, que o pensamento medieval, preocupado exclusivamente com o secular, tenha permanecido ignorante do abismo entre a vida resguardada do lar e a impiedosa vulnerabilidade da vida na *polis* e, conseqüentemente, da virtude da coragem como uma das atitudes políticas mais elementares. O que continua a ser surpreendente é que o único teorista político pós-clássico — que, num extraordinário esforço de restaurar a antiga dignidade da política, percebeu o abismo e compreendeu até certo ponto a coragem necessária para transpô-lo — tenha sido Maquiavel, que o descreveu na evolução «do Condottiere de uma posição humilde para um alto posto», da privatividade para o principado, isto é, das circunstâncias comuns a todos os homens para a glória resplandecente das grandes realizações.[28]

Deixar a família, originalmente para abraçar alguma empresa aventureira e gloriosa, e mais tarde simplesmente para dedicar a vida aos negócios da cidade, exigia coragem, pois era só no lar que o homem se empenhava basicamente em defender a vida e a sobrevivência. Quem quer que ingressasse na esfera política deveria, em primeiro lugar, estar disposto a arriscar a própria vida; o excessivo amor à vida era um obstáculo à liberdade e sinal inconfundível de servilismo.[29] A coragem, portanto, tornou-se a virtude política por

28. Esta «ascensão» de uma esfera ou categoria mais baixa para outra mais alta é um tema recorrente em Maquiaveli (veja-se especialmente *O Príncipe*, cap. 6, acerca de Hiero de Siracusa, e cap. 7; e *Discursos*, Livro II, cap. 13).

29. «Já no tempo de Sólon, a escravidão era considerada pior que a morte» (Robert Schlaifer, «Greek Theories of Slavery from Homer to Aristotle», *Harvard Studies in Classical Philology* (1936), XLVII). Desde então, a *philopsychia* («o amor à vida») e a covardia passaram a ser identificadas com a servilidade. Assim, Platão acreditava ter demonstrado a servilidade natural dos escravos pelo fato de estes não terem preferido a morte à escravidão (*República* 386A). A resposta de Sêneca às queixas dos escravos talvez ainda contenha um reflexo tardio dessa atitude: «Com a liberdade tão ao alcance de nossas mãos, existe ainda alguém que seja escravo?» (*Ep.* 77. 14), e o mesmo se pode dizer de sua frase *vita si moriendi virtus abest, servitus est* — «sem a virtude que sabe como morrer, a vida é servidão» (77. 13). Para que se compreenda a atitude dos antigos em relação à escravidão, convém lembrar que a maioria dos escravos eram inimigos derrotados e que geralmente só uma

excelência, e só aqueles que a possuíam podiam ser admitidos a uma associação dotada de conteúdo e finalidade políticos e que por isso mesmo transcendia o mero companheirismo imposto a todos — escravos, bárbaros e gregos — pelas exigências da vida.[30] A vida «boa», como Aristóteles qualificava a vida do cidadão, era, portanto, não apenas melhor, mas livre de cuidados ou mais nobre que a vida ordinária, mas possuía qualidade inteiramente diferente. Era «boa» exatamente porque, tendo dominado as necessidades do mero viver, tendo-se libertado do labor e do trabalho, e tendo superado o anseio inato de sobrevivência comum a todas as criaturas vivas, deixava de ser limitada ao processo biológico da vida.

Na raiz da consciência política grega encontramos uma clareza e uma eloqüência sem-par na definição dessa diferença. Nenhuma atividade que servisse à mera finalidade de garantir o sustento do indivíduo, de somente alimentar o processo vital, era digna de adentrar a esfera política — e isto ao grave risco de abandonarem-se o comércio e a manufatura ao engenho de escravos e de estrangeiros, de sorte que Atenas se transformou realmente na «pensiónópolis» com um «proletariado de consumidores» que Max Weber tão vividamente descreveu.[31] O verdadeiro caráter dessa *polis* é

---

pequena percentagem era constituída de escravos natos. E enquanto nas Repúblicas Romanas os escravos eram, de modo geral, trazidos de fora das fronteiras do domínio romano, os escravos gregos eram geralmente da mesma nacionalidade que os seus senhores; haviam demonstrado sua natureza servil por não terem cometido suicídio e, como a coragem era a virtude política *par excellence*, haviam demonstrado com isso sua indignidade «natural», sua incapacidade de serem cidadãos. A atitude em relação aos escravos mudou no Império Romano, não só devido à influência do estoicismo, mas porque uma proporção muito maior da população escrava era escrava de nascimento. Mas mesmo em Roma, Virgílio considerava que *labos* era intimamente relacionado com a morte inglória (*Aeneis* vi).

30. O fato de que a coragem diferencia o homem livre do escravo parece ter sido o tema de um poema de autoria do poeta cretense Híbrias: «Minha riqueza é a lança e a espada e o belo escudo. ... Mas aqueles que não ousam valer-se da lança e da espada e do belo escudo que protege o corpo, prostram-se de joelhos, assombrados, e me chamam de Senhor e Grande Rei» (citado por Eduard Meyer, *Die Sklaverei im Altertun* (1898), p.22).

31. Max Weber, «Agrarverhältnisse im Altertum», *Gesammelte Aufsätze zur Sozial — und Wirtschaftsgeschichte* (1924), p. 147.

ainda bastante evidente nas filosofias políticas de Platão e Aristóteles, mesmo que a linha divisória entre a família e a *polis* ocasionalmente desapareça, especialmente em Platão que, provavelmente seguindo Sócrates, passou a colher os seus exemplos e ilustrações da *polis* nas experiências cotidianas da vida privada, mas também em Aristóteles, quando este, seguindo Platão, presumiu especulativamente que pelo menos a origem histórica da *polis* deveria estar ligada às necessidades da vida, e que somente o seu conteúdo ou finalidade inerente (*telos*) transcende a vida na «boa» vida.

Estes aspectos dos ensinamentos da escola socrática, que logo se tornariam axiomáticos e banais, eram, na época, os mais novos e mais revolucionários; resultavam não da experiência real do indivíduo na vida política, mas do seu desejo de libertar-se do ônus da vida política, um desejo que, em seu próprio entendimento, os filósofos só podiam justificar mediante a demonstração de que até mesmo esse modo de vida, o mais livre de todos, estava ainda relacionado e subordinado à necessidade. Não obstante, o passado de verdadeira experiência política, pelo menos em Platão e Aristóteles, continuava tão forte que jamais houve dúvida quanto à distinção entre as esferas da família e da vida política. Sem a vitória sobre as necessidades da vida na família, nem a vida nem a «boa» vida é possível; a política, porém, jamais visa a manutenção da vida. No que tange aos membros da *polis*, a vida no lar existe em função da «boa» vida na *polis*.

— 6 —

A Promoção do Social

A passagem da sociedade — a ascensão da administração caseira, de suas atividades, seus problemas e recursos organizacionais — do sombrio interior do lar para a luz da esfera pública não apenas diluiu a antiga divisão entre o privado e o político, mas também alterou o significado dos dois termos e a sua importância para a vida do indivíduo e do cidadão, ao ponto de torná-los quase irreconhecíveis. Hoje, não apenas não concordaríamos com os gregos que uma vida vivida na privatividade do que é próprio ao indivíduo (*idion*), à parte do mundo comum, é «idiota» por definição, mas tampouco concordaríamos com os romanos, para os quais a

privatividade oferecia um refúgio apenas temporário contra os negócios da *res publica*. O que hoje chamamos de privado é um círculo de intimidade cujos primórdios podemos encontrar nos últimos períodos da civilização romana, embora dificilmente em qualquer período da antiguidade grega, mas cujas peculiares multiformidade e variedade eram certamente desconhecidas de qualquer período anterior à era moderna.

Não se trata de mera transferência de ênfase. Na opinião dos antigos, o caráter privativo da privatividade, implícito na própria palavra, era sumamente importante: significava literalmente um estado no qual o indivíduo se privava de alguma coisa, até mesmo das mais altas e mais humanas capacidades do homem. Quem quer que vivesse unicamente uma vida privada — o homem que, como o escravo, não podia participar da esfera pública ou que, como o bárbaro, não se desse ao trabalho de estabelecer tal esfera — não era inteiramente humano. Hoje não nos ocorre, de pronto, esse aspecto de privação quando empregamos a palavra «privatividade»; e isto, em parte, se deve ao enorme enriquecimento da esfera privada através do moderno individualismo. Não obstante, parece ainda mais importante o fato de que a privatividade moderna é pelo menos tão nitidamente oposta à esfera social — desconhecida dos antigos, que consideravam o seu conteúdo como assunto privado — como o é a esfera política propriamente dita. O fato histórico decisivo é que a privatividade moderna, em sua função mais relevante — proteger aquilo que é íntimo — foi descoberta não como o oposto da esfera política, mas da esfera social, com a qual, portanto, tem laços ainda mais estreitos e mais autênticos.

O primeiro eloqüente explorador da intimidade — e, até certo ponto, o seu teorista — foi Jean-Jacques Rousseau; e é típico que ele seja o único grande autor ao qual ainda hoje nos referimos freqüentemente pelo primeiro nome. Jean-Jacques chegou à sua descoberta mediante uma rebelião, não contra a opressão do estado, mas contra a insuportável perversão do coração humano pela sociedade, contra a intrusão desta última numa região recôndita do homem que, até então, não necessitara de qualquer tipo de proteção especial. A intimidade do coração, ao contrário da intimidade da moradia privada, não tem lugar objetivo e tangível no mundo, nem pode a sociedade contra a qual ela protesta e se afirma ser localizada com a mesma certeza que o espaço público. Para Rousseau, tanto o íntimo quanto o social eram, antes, formas subjetivas da existência humana, e em seu caso, era como se Jean-

Jacques se rebelasse contra um homem chamado Rousseau. O indivíduo moderno e seus intermináveis conflitos, sua incapacidade de sentir-se à vontade na sociedade ou de viver completamente fora dela, seus estados se espírito em constante mutação e o radical subjetivismo de sua vida emocional nasceram dessa rebelião do coração. Não resta dúvida quanto à autenticidade da descoberta de Rousseau, por mais duvidosa que seja a autenticidade do indivíduo que foi Rousseau. O surpreendente florescimento da poesia e da música, a partir de meados do século XVIII até quase o último terço do século XIX, acompanhado do surgimento do romance, a única forma de arte inteiramente social, coincidindo com um não menos surpreendente declínio de todas as artes mais públicas, especialmente a arquitetura, constitui suficiente testemunho de uma estreita relação entre o social e o íntimo.

A reação rebelde contra a sociedade, no decorrer da qual Rousseau e os românticos descobriram a intimidade, foi dirigida, em primeiro lugar, contra as exigências niveladoras do social, contra o que hoje chamaríamos de conformismo inerente a toda sociedade. É importante lembrar que esta rebelião ocorreu antes que o princípio de igualdade, pelo qual, desde Tocqueville, vimos culpando o conformismo, tivesse tido o tempo de afirmar-se, tanto na esfera pública como na política. Neste particular, pouco importa se uma nação se compõe de homens iguais ou desiguais, pois a sociedade exige sempre que os seus membros ajam como se fossem membros de uma enorme família dotada apenas de uma opinião e de um único interesse. Antes da moderna desintegração da família, esse interesse comum e essa opinião única eram representados pelo chefe da família, que comandava segundo essa opinião e esse interesse, e evitava uma possível desunião entre os membros de sua casa.[32] A notável coincidência da ascensão da sociedade com o declínio da família indica claramente que o que ocorreu na verdade foi a absorção da família por grupos sociais correspondentes. A igualdade dos membros desses grupos, longe de ser uma igualdade entre pares, lembra muito mais a igualdade dos membros da família ante o poder despótico do chefe da casa, exceto que, na sociedade,

32. Bom exemplo disto é a observação de Sêneca que, ao discutir a utilidade de ter escravos cultos (que sabem de cor todos os clássicos) quando os seus senhores são deseducados, comenta: «O que os familiares sabem, o dono da casa sabe» (*Ep.* 27. 6, citado por Barrow, *Slavery in the Roman Empire*, p.61).

onde a força natural de um único interesse comum e de uma opinião unânime é tremendamente intensificada pelo próprio peso dos números, o poder exercido por um único homem, representando o interesse comum e a opinião adequada, podia mais cedo ou mais tarde ser dispensado. O fenômeno do conformismo é característico do último estágio dessa evolução moderna.

É verdade que o governo de um só homem — o governo monárquico — que os antigos diziam ser a forma organizacional da família, transforma-se na sociedade (como hoje a conhecemos, quando o topo da ordem social já não é constituído pela casa real de um governante absoluto) em uma espécie de governo de ninguém. Mas esse ninguém, o suposto interesse único da sociedade como um todo em questões econômicas e a suposta opinião única da sociedade educada dos salões, não deixa de governar por ter perdido a personalidade. Como verificamos pela forma mais social de governo, isto é, pela burocracia (a última forma de governo no estado nacional, tal como o governo de um só homem em benigno despotismo constitui o seu primeiro estágio), o governo de ninguém não significa necessariamente a ausência de governo; pode, de fato, em certas circunstâncias, vir a ser uma das mais cruéis e tirânicas versões.

Um fator decisivo é que a sociedade, em todos os seus níveis, exclui a possibilidade de ação, que antes era exclusiva do lar doméstico. Ao invés de ação, a sociedade espera de cada um dos seus membros um certo tipo de comportamento, impondo inúmeras e variadas regras, todas elas tendentes a «normalizar» os seus membros, a fazê-los «comportarem-se», a abolir a ação espontânea ou a reação inusitada. Com Rousseau, encontramos essas imposições nos salões da alta sociedade, cujas convenções sempre equacionam o indivíduo com a sua posição dentro da estrutura social. O que importa é esse equacionamento com a posição social, e é irrelevante que a estrutura seja a categoria na sociedade semifeudal do século XVIII, o título na sociedade de classes do século XIX, ou a mera função na atual sociedade de massas. O surgimento da sociedade de massas, pelo contrário, indica apenas que os vários grupos sociais foram absorvidos por uma sociedade única, tal como as unidades familiares haviam antes sido absorvidas por grupos sociais; com o surgimento da sociedade de massas a esfera do social atingiu finalmente, após séculos de desenvolvimento, o ponto em que abrange e controla, igualmente e com igual força, todos os membros de determinada comunidade. Mas a sociedade equaliza

em quaisquer circunstâncias, e a vitória da igualdade no mundo moderno é apenas o reconhecimento político e jurídico do fato de que a sociedade conquistou a esfera pública, e que a distinção e a diferença reduziram-se a questões privadas do indivíduo.

Esta igualdade moderna, baseada no conformismo inerente à sociedade e que só é possível porque o comportamento substituiu a ação como principal forma de relação humana, difere, em todos os seus aspectos, da igualdade dos tempos antigos, e especialmente da igualdade na cidade-estado grega. Pertencer aos poucos iguais (*homoioi*) significava ter a permissão de viver entre pares; mas a esfera pública em si, a *polis*, era permeada de um espírito acirradamente agonístico: cada homem tinha constantemente que se distinguir de todos os outros, demonstrar, através de feitos ou realizações singulares, que era o melhor de todos (*aien aristeuein*).[33] Em outras palavras, a esfera pública era reservada à individualidade; era o único lugar em que os homens podiam mostrar quem realmente e inconfundivelmente eram. Em benefício dessa possibilidade, e por amor a um corpo político que a propiciava a todos, cada um deles estava mais ou menos disposto a compartilhar do ônus da jurisdição, da defesa e da administração dos negócios públicos.

É o mesmo conformismo, a suposição de que os homens se comportam ao invés de agir em relação uns aos outros, que está na base da moderna ciência da economia, cujo nascimento coincidiu com o surgimento da sociedade e que, juntamente com o seu principal instrumento, a estatística, se tornou a ciência social por excelência. A economia — que até a era moderna não constituía parte excepcionalmente importante da ética e da política, e que se baseia na premissa de que os homens agem em relação às suas atividades econômicas como agem em relação a tudo mais[34] — só veio a ad-

33. *Aien aristeuein kai hypeirochon emmenai allon* («ser sempre o melhor e destacar-se entre os outros») é a principal preocupação dos heróis de Homero (*Ilíada* vi, 208), e Homero foi «o educador da Hélade».

34. «O conceito de economia política como basicamente uma 'ciência' é coisa recente, que data de Adam Smith», e era desconhecido não só da antiguidade e da Idade Média, mas também da doutrina canônica, a primeira «doutrina econômica completa» que «diferia da economia moderna por ser uma 'arte' e não uma 'ciência'» (W. J. Ashley, *op. cit.*, pp.379 ff.). A economia clássica pressupunha que o homem, na medida em que é um ser ativo, age exclusivamente à base de interesse próprio e é motivado por um único desejo, o desejo de aquisição. A introdução,

quirir caráter científico quando os homens se tornaram seres sociais e passaram a seguir unanimemente certas normas de conduta, de sorte que aqueles que não seguissem as regras podiam ser considerados associais ou anormais.

As leis da estatística são válidas somente quando se lida com grandes números e longos períodos de tempo, e os atos ou eventos só podem ser vistos estatisticamente como desvios ou flutuações. A justificativa da estatística é que os feitos e eventos são ocorrências raras na vida do dia-a-dia e na história. Contudo, o significado das relações cotidianas revela-se não na vida do dia-a-dia, mas em feitos raros, tal como a importância de um período histórico é percebida somente nos poucos eventos que o iluminam. Aplicar à política ou à história a lei dos grandes números e dos longos períodos é nada menos que obliterar voluntariamente o próprio objeto destas duas; e é uma empresa inútil buscar o significado na política ou importância na história quando tudo o que não seja conduta diária ou tendência automática é descartado como irrelevante.

Não obstante, como as leis da estatística são perfeitamente válidas quando lidamos com grandes números, é óbvio que cada aumento populacional significa maior validade e nítida diminuição do número de «desvios». Politicamente, isto significa que quanto maior é a população de qualquer corpo político maior é a probabilidade de que o social, e não o político, constitua a esfera pública. Os gregos, cuja cidade-estado foi o corpo político mais individualista e menos conformista que conhecemos, tinham plena consciência do fato de que a *polis*, com sua ênfase na ação e no discurso, só poderia sobreviver se o número de cidadãos permanecesse restrito.

por Adam Smith, de uma «mão invisível para promover um fim que não fazia parte da intenção de (ninguém)» demonstra que até mesmo esse mínimo de ação, com a sua motivação uniforme, contém ainda uma dose demasiado grande de iniciativa imprevisível para o estabelecimento de uma ciência. Marx levou a economia clássica um passo adiante substituindo os interesses individuais e pessoais por interesses de grupo ou de classe, e reduzindo estes interesses de classe a duas classes principais, de capitalistas e trabalhadores, de sorte que só lhe restou um conflito onde a economia clássica enxergava uma multidão de conflitos contraditórios. O motivo pelo qual o sistema econômico de Marx é mais consistente e coerente e, portanto, aparentemente muito mais «científico» que os de seus predecessores, reside primordialmente na construção do «homem socializado», que é um ser ainda menos ativo que o «homem econômico» da economia liberal.

Grandes números de indivíduos, agrupados numa multidão, desenvolvem uma inclinação quase irresistível na direção do despotismo, seja o despotismo pessoal ou o do governo da maioria; e embora a estatística, isto é, o tratamento matemático da realidade, fosse desconhecida antes da era moderna, os fenômenos sociais possibilitavam esse tratamento — grandes números justificando o conformismo, o behaviorismo e o automatismo nos negócios humanos — eram precisamente o que, no entendimento dos gregos, distinguia da sua a civilização persa.

A triste verdade acerca do behaviorismo e da validade de suas «leis» é que quanto mais pessoas existem, maior é a possibilidade de que se comportem e menor a possibilidade de que tolerem o não-comportamento. Estatisticamente, isto resulta num declínio da flutuação. Na realidade, os feitos perderão cada vez mais a sua capacidade de opor-se à maré do comportamento, e os eventos perderão cada vez mais a sua importância, isto é, a sua capacidade de iluminar o tempo histórico. A uniformidade estatística não é de modo algum um ideal científico inócuo, e sim o ideal político, já agora não mais secreto, de uma sociedade que, inteiramente submersa na rotina do cotidiano, aceita pacificamente a concepção científica inerente à sua própria existência.

A conduta uniforme que se presta à determinação estatística e, portanto, à predição cientificamente correta, dificilmente pode ser explicada pela hipótese liberal de uma natural «harmonia de interesses», que é a base da economia «clássica». Não Karl Marx, mas os próprios economistas liberais foram levados a introduzir a «ficção comunística», isto é, a supor a existência de um único interesse da sociedade como um todo com o qual «uma mão invisível» guia o comportamento dos homens e produz a harmonia de seus interesses conflitantes.[35] A diferença entre Marx e seus precursores foi

35. Uma das principais teses da brilhante obra de Myrdal (*op. cit.*, pp. 54 e 150) é que o utilitarismo liberal, e não o socialismo, é «forçado a manter uma 'ficção comunística' insustentável acerca da unidade da sociedade», e que «a ficção comunística (é) implícita na maioria das obras sobre economia.» Myrdal demonstra categoricamente que a economia só pode vir a ser uma ciência se presumir que só um interesse permeia a sociedade como um todo. Por trás da «harmonia de interesses», está sempre a «ficção comunística» de um interesse único, que pode então ser chamado de «welfare» ou de «commonwealth». Conseqüentemente, os economistas liberais foram sempre guiados por um ideal «comunístico», ou seja, pelo «interesse da sociedade como um todo» (pp.194-

apenas que ele encarou a realidade do conflito, tal como este se apresentava na sociedade de seu tempo, com a mesma seriedade com que viu a hipotética ficção da harmonia. Esteve certo ao concluir que a «socialização do homem» produziria automaticamente uma harmonia de todos os interesses; e apenas teve mais coragem que os seus mestres liberais quando propôs estabelecer na realidade a «ficção comunística» subjacente a todas as teorias econômicas. O que Marx não compreendeu — e em seu tempo seria impossível compreender — é que os germes da sociedade comunística estavam presentes na realidade de um lar com dimensões de nação, e o que impedia o completo desenvolvimento de tais germes não era qualquer interesse de classe como tal, mas somente a já obsoleta estrutura monárquica do estado-nação. Obviamente, o que impedia que a sociedade funcionasse suavemente eram apenas certos resquícios tradicionais que interferiam e ainda influenciavam a conduta de classes «atrasadas». Do ponto de vista da sociedade, estes não passavam de simples fatores perturbadores no caminho do pleno desenvolvimento das «forças sociais»; já não correspondiam à realidade e eram, portanto, muito mais «fictícios» que a «ficção» científica de um interesse único.

Qualquer vitória completa da sociedade produzirá sempre algum tipo de «ficção comunística», cuja principal característica política é que será, de fato, governada por uma «mão invisível», isto é, por ninguém. O que tradicionalmente chamamos de estado e de governo cede lugar aqui à mera administração — estado de coisas que Marx previu corretamente como a «decadência do estado», embora não estivesse certo ao presumir que somente uma revolução pudesse provocá-lo, e menos certo ainda quando acreditou que esta completa vitória da sociedade significaria o eventual surgimento do «reino da liberdade».[36]

A fim de medirmos a extensão da vitória da sociedade na era

95). O ponto crucial do argumento é que isto «equivale à asserção de que a sociedade deve ser concebida como um único sujeito: E isto é precisamente o que não pode ser concebido. Tentar fazê-lo é tentar ignorar o fato essencial de que a atividade social é o resultado das intenções de vários indivíduos» (p.154).

36. Há uma brilhante exposição deste aspecto, geralmente despercebido, da relevância de Marx para a sociedade moderna em Siegfried Landshut, «Die Gegenwart im Lichte der Marxschen Lehre», *Hamburger Jahrabuch für Wirtschafts — und Gesellschaftspolitik*, Vol. I (1956).

moderna, sua inicial substituição da ação pelo comportamento e sua posterior substituição do governo pessoal pela burocracia, que é o governo de ninguém, convém talvez lembrar que a primitiva ciência econômica, que introduz padrões de comportamento somente neste campo bastante limitado da atividade humana, foi finalmente seguida pela pretensão global das ciências sociais que, como «ciências do comportamento», visam reduzir o homem como um todo, em todas as suas atividades, ao nível de um animal que se comporta de maneira condicionada. Se a economia é a ciência da sociedade em suas primeiras fases, quando suas regras de comportamento podiam ser impostas somente a determinados setores da população e a determinada parcela de suas atividades, o surgimento das «ciências do comportamento» indica claramente o estágio final dessa evolução, quando a sociedade de massas já devorou todas as camadas da nação e a «conduta social» foi promovida a modelo de todas as áreas da vida.

Desde o advento da sociedade, desde a admissão das atividades caseiras e da economia doméstica à esfera pública, a nova esfera tem-se caracterizado principalmente por uma irresistível tendência de crescer, de devorar as esferas mais antigas do político e do privado, bem como a esfera mais recente da intimidade. Este constante crescimento, cuja aceleração não menos constante podemos observar no decorrer de pelo menos três séculos, é reforçado pelo fato de que, através da sociedade, o próprio processo da vida foi, de uma forma ou de outra, canalizado para a esfera pública. A esfera privada da família era o plano no qual as necessidades da vida, da sobrevivência individual e da continuidade da espécie eram atendidas e garantidas. Uma das características da privatividade, antes da descoberta da intimidade, era que o homem existia nessa esfera não como um ser verdadeiramente humano, mas somente como exemplar da espécie animal humana. Residia aí, precisamente, a razão última do vasto desprezo com que a encaravam os antigos. O surgimento da sociedade mudou a avaliação de toda essa esfera, mas não chegou a transformar-lhe a natureza. O caráter monolítico de todo tipo de sociedade, o conformismo que só dá lugar a um único interesse e uma única opinião, tem suas raízes últimas na unicidade da humanidade. E, como esta unicidade da humanidade não é fant a e nem mesmo simples hipótese científica, como o é a «ficção co..unística» da economia clássica, a sociedade de massas, onde o homem como animal social reina supremo e onde aparentemente a sobrevivência da espécie poderia ser garantida em escala

mundial, pode ao mesmo tempo ameaçar de extinção a humanidade.

A mais clara indicação de que a sociedade constitui a organização pública do próprio processo vital talvez seja encontrada no fato de que, em tempo relativamente curto, a nova esfera social transformou todas as comunidades modernas em sociedades de operários e de assalariados; em outras palavras, essas comunidades concentraram-se imediatamente em torno da única atividade necessária para manter a vida — o labor. (Naturalmente, para que se tenha uma sociedade de operários não é necessário que cada um dos seus membros seja realmente um operário ou trabalhador — e nem mesmo a emancipação da classe operária e a enorme força potencial que o governo da maioria lhe atribui são decisivas neste particular; basta que todos os seus membros considerem o que fazem primordialmente como modo de garantir a própria subsistência e a vida de suas famílias.) A sociedade é a forma na qual o fato da dependência mútua em prol da subsistência, e de nada mais, adquire importância pública, e na qual as atividades que dizem respeito à mera sobrevivência são admitidas em praça pública.

O fato de uma atividade ocorrer em particular ou em público não é, de modo algum, indiferente. Obviamente, o caráter da esfera pública muda segundo as atividades que nela são admitidas, mas, em grande parte, a natureza da própria atividade também muda. A atividade do labor, embora sempre relacionada com o processo vital em seu sentido mais elementar e biológico, permaneceu estacionária durante milhares de anos, prisioneira da eterna recorrência do processo vital a que se refere. A promoção do labor à estatura de coisa pública, longe de eliminar o seu caráter de processo — o que teria sido de esperar, se lembrarmos que os corpos políticos sempre foram projetados com vistas à permanência e suas leis sempre foram compreendidas como limitações impostas ao movimento — liberou, ao contrário, esse processo de sua recorrência circular e monótona e transformou-o em rápida evolução, cujos resultados, em poucos séculos, alteraram inteiramente todo o mundo habitado.

No instante em que o labor foi liberado das restrições que lhe eram impostas pelo banimento à esfera privada — e essa emancipação do labor não foi conseqüência da emancipação da classe operária, mas a precedeu —, foi como se o elemento de crescimento inerente a toda vida orgânica houvesse completamente superado e se sobreposto aos processos de perecimento através dos quais a vida orgânica é controlada e equilibrada na esfera doméstica da natureza. A esfera social, na qual o processo da vida estabeleceu o seu

próprio domínio público, desencadeou um crescimento artificial, por assim dizer, do natural; e é contra esse crescimento - não meramente contra a sociedade, mas contra uma esfera social em constante crescimento — que o privado e o íntimo, de um lado, e, de outro, o político (no sentido mais restrito da palavra) mostram-se incapazes de oferecer resistência.

O que chamamos de artificial crescimento do natural é visto geralmente como o aumento constante acelerado da produtividade do trabalho (labor). O fato isolado mais importante neste aumento contínuo foi, desde o início, a organização da atividade do labor, visível na chamada divisão do «trabalho», que precedeu a revolução industrial, e na qual se baseia até mesmo a mecanização dos processos do labor, o segundo fator mais importante na produtividade do «trabalho». Uma vez que o próprio princípio organizacional deriva claramente da esfera pública, e não da esfera privada, a divisão do trabalho é precisamente o que sucede à atividade do labor nas condições da esfera pública e que jamais poderia ocorrer na privatividade do lar.[37] Aparentemente, em nenhuma outra esfera

37. Aqui e no resto deste livro, aplico a expressão «divisão do trabalho» somente às modernas condições de trabalho, nas quais uma atividade é dividida e atomizada em um sem número de pequenas manipulações, e não à «divisão de trabalho» oferecida pela especialização profissional. Esta última só pode ser assim classificada sob a premissa de que a sociedade deve ser concebida como um sujeito único; a satisfação das necessidades desse sujeito único é então subdividida entre os seus membros por «uma mão invisível». O mesmo se aplica, *mutatis mutandis*, à noção esdrúxula de uma divisão de trabalho entre os sexos, que chega a ser considerada por alguns autores como mais original de todas. Essa divisão presume como sujeito único a espécie humana, que dividiu suas labutas entre homens e mulheres. Quando o mesmo argumento era usado entre os antigos (veja-se, por exemplo, Xenofonte, *Oeconomicus* vii. 22), a ênfase e o significado eram bastante diferentes. A principal divisão era entre a vida vivida dentro de casa, no lar, e a vida vivida fora, no mundo. Somente esta última era considerada como digna de um homem e, naturalmente, não havia a noção de igualdade entre o homem e a mulher, que é um pressuposto necessário para a idéia da divisão do trabalho (cf. n. 81). Aparentemente, a antiguidade só conheceu a especialização profissional, que era supostamente predeterminada por dons e qualidades naturais. Assim, o trabalho nas minas de ouro, que ocupava vários milhares de trabalhadores, era distribuído segundo a força física e a habilidade de cada um. Veja-se J.-P. Vernant, «Travail et nature dans la Grèce ancienne», *Journal de psychologie normale et pathologique*, Vol. LII, No.1 (Janeiro-Março, 1955).

da vida atingimos tamanha excelência quanto na revolucionária transformação do labor, ao ponto em que a acepção do próprio termo (que sempre esteve ligado a «fadigas e penas» quase insuportáveis, ao esforço e à dor e, conseqüentemente, a uma deformação do corpo humano, de sorte que somente a extrema miséria ou pobreza poderiam causá-los) começou a perder o seu significado para nós.[38] Embora a extrema necessidade tornasse o labor indispensável à manutenção da vida, a última coisa a esperar dele seria a excelência.

A excelência em si, *arete* como a teriam chamado os gregos, *virtus* como teriam dito os romanos, sempre foi reservada à esfera pública, onde uma pessoa podia sobressair-se e distinguir-se das demais. Toda atividade realizada em público pode atingir uma excelência jamais igualada na intimidade; para a excelência, por definição, há sempre a necessidade da presença de outros, e essa presença requer um público formal, constituído pelos pares do indivíduo; não pode ser a presença fortuita e familiar de seus iguais ou inferiores.[39] Nem mesmo a esfera social — embora tornasse anônima a excelência, enfatizasse o progresso da humanidade ao invés das realizações dos homens e alterasse o conteúdo da esfera pública ao ponto de desfigurá-lo — pôde aniquilar completamente a conexão entre a realização pública e a excelência. Embora nos tenhamos tornado excelentes naquilo que elaboramos em público, a nossa capacidade de ação e de discurso perdeu muito de sua antiga qualidade desde que a ascendência da esfera social baniu estes últimos para a esfera do íntimo e do privado. Esta curiosa discrepância não passou despercebida do público, que geralmente a atribui a uma suposta defasagem entre nossas capacidades técnicas e nosso desenvolvimento humanístico em geral, ou entre as ciências físicas, que alteram e controlam a natureza, e as ciências sociais, que ainda não sabem como mudar e controlar a sociedade. À parte outras falácias do argumento, tantas vezes apontadas que seria ocioso repeti-las, esta crítica refere-se apenas a uma possível mudança na psicologia dos seres humanos — os seus chamados padrões de comportamento —, não uma mudança do mundo em que eles habitam. E esta interpretação psicológica, para qual a ausência ou a presença de uma esfera pública é tão irrelevante quanto qualquer realidade tangível e mundana, parece bastante duvidosa em vista do fato de que nenhuma atividade pode tornar-se excelente se o mundo não proporciona espaço para o seu exercício. Nem a educação nem a engenhosidade nem o talento pode substituir os elementos constitutivos da esfera pública, que fazem dela o local adequado para a excelência humana.

38. Todas as palavras européias para «labor» — o latim e o inglês *labor*, o grego *ponos*, o francês *travail*, o alemão *Arbeit* — significam dor e esforço e são usadas também para as dores do parto. *Labor* tem a mesma raiz etimológica que *labare* («cambalear sob uma carga»); *ponos* e *Arbeit* têm as mesmas raízes etimológicas que «pobreza» (*pénia* em grego e *Armut* em alemão). O próprio Hesíodo, tido como um dos poucos defensores do trabalho na antiguidade, via *ponon alginoenta* (o «labor doloroso») como o primeiro dos males que atormentavam os homens (*Teogonia* 226). Quanto ao uso grego, veja-se G. Herzog-Hauser, *Ponos*, em Pauly-Wissowa. As palavras alemãs *Arbeit* e *arm* derivam ambas do germânico *arbma-*, que significava solitário e desprezado, abandonado. Veja-se Kluge/Götze, *Etymologisches Wörterbuch* (1951). No alemão medieval, usa-se essas palavras para traduzir *labor, tribulatio, persecutio, adversitas, malum* (veja-se Klara Vontobel, *Das Arbeitsethos des deutschen Protestantismus* (Dissertation, Berna, 1946)).

39. O tão citado pensamento de Homero — de que Zeus rouba metade do mérito (*arete*) de um homem no dia em que ele sucumbe à escravidão (*Odisséia* xvii 320 ff.) — é colocado na boca de Eumaios, um escravo, como mera afirmação objetiva, não como crítica ou julgamento moral. O escravo perde o mérito, a excelência, porque perde a admissão à esfera pública, onde o mérito pode ser demonstrado.

—7—

A Esfera Pública: o Comum

O termo «público» denota dois fenômenos intimamente correlatos mas não perfeitamente idênticos.

Significa, em primeiro lugar, que tudo o que vem a público pode ser visto e ouvido por todos e tem a maior divulgação possível. Para nós, a aparência — aquilo que é visto e ouvido pelos outros e por nós mesmos — constitui a realidade. Em comparação com a realidade que decorre do fato de que algo é visto e escutado, até mesmo as maiores forças da vida íntima — as paixões do coração, os pensamentos da mente, os deleites dos sentidos — vivem uma espécie de existência incerta e obscura, a não ser que, e até que, sejam transformadas, desprivatizadas e desindividualizadas, por

assim dizer, de modo a se tornarem adequadas à aparição pública.[40] A mais comum dessas transformações ocorre na narração de histórias e, de modo geral, na transposição artística de experiências individuais. Mas não necessitamos da forma do artista para testemunhar essa transfiguração. Toda vez que falamos de coisas que só podem ser experimentadas na privatividade ou na intimidade, trazemo-las para uma esfera na qual assumirão uma espécie de realidade que, a despeito de sua intensidade, elas jamais poderiam ter tido antes. A presença de outros que vêem o que vemos e ouvem o que ouvimos garante-nos a realidade do mundo e de nós mesmos; e, embora a intimidade de uma vida privada plenamente desenvolvida, tal como jamais se conheceu antes do surgimento da era moderna e do concomitante declínio da esfera pública, sempre intensifica e enriquece grandemente toda a escala de emoções subjetivas e sentimentos privados, esta intensificação sempre ocorre às custas da garantia da realidade do mundo e dos homens.

De fato, o sentimento mais intenso que conhecemos — intenso ao ponto de eclipsar todas as outras experiências, ou seja, a experiência de grande dor física — é, ao mesmo tempo, o mais privado e menos comunicável de todos. Não apenas por ser, talvez, a única experiência à qual somos incapazes de dar forma adequada à exposição pública; na verdade, ela nos priva de nossa percepção da realidade a tal ponto que podemos esquecer esta última mais rápida e facilmente que qualquer outra coisa. Não parece haver uma ponte que ligue a subjetividade mais radical, na qual eu já não sou «identificável», ao mundo exterior da vida.[41] Em outras palavras, a dor, que é realmente uma experiência limítrofe entre a vida, no sentido de «estar na companhia dos homens» (*inter homines esse*), e a morte, é tão subjetiva e alheia ao mundo das coisas e dos homens que não pode assumir qualquer tipo de aparência.[42]

Uma vez que a nossa percepção da realidade depende totalmente da aparência, e portanto da existência de uma esfera pública na qual as coisas possam emergir da treva da existência resguardada, até mesmo a meia-luz que ilumina a nossa vida privada e íntima deriva, em última análise, da luz muito mais intensa da esfera pública. No entanto, há muitas coisas que não podem suportar a luz implacável e crua da constante presença de outros no mundo público; neste, só é tolerado o que é tido como relevante, digno de ser visto ou ouvido, de sorte que o irrelevante se torna automaticamente assunto privado. É claro que isto não significa que as questões privadas sejam geralmente irrelevantes; pelo contrário, veremos que existem assuntos muito relevantes que só podem sobreviver na esfera privada. O amor, por exemplo, em contraposição à amizade, morre ou, antes, se extingue assim que é trazido a público. («Never seek to tell thy love / Love that never told can be».) Dada a sua inerente natureza extraterrena, o amor só pode falsificar-se e perverter-se quando utilizado para fins políticos, como a transformação ou salvação do mundo.

O que a esfera pública considera irrelevante pode ter um encanto tão extraordinário e contagiante que todo um povo pode adotá-lo como modo de vida, sem com isso alterar-lhe o caráter essencialmente privado. O moderno encantamento com «pequenas coisas», embora pregado pela poesia do século XX em quase todas as línguas européias, encontrou sua representação clássica no *petit bonheur* do povo francês. Após o declínio de sua vasta e gloriosa esfera pública, os franceses tornaram-se mestres da arte de serem felizes entre «pequenas coisas», dentro do espaço de suas quatro paredes, entre o armário e a cama, entre a mesa e a cadeira, entre

40. Este é também o motivo pelo qual é impossível «escrever um ensaio caracterológico de um escravo. ... Até alcançarem a liberdade e a notoriedade, todos os escravos são tipos relegados às sombras, e não pessoas» (Barrow, *Slavery in the Roman Empire*, p.156).

41. Refiro-me aqui a um poema sobre a dor, pouco conhecido, que Rilke escreveu em seu leito de morte. As primeiras linhas desse poema sem título são: «Komm du, du letzter, den ich anerkenne,/heilloser Schmerz im leiblichen Geweb»; e termina como segue: «Bin ich es noch, der da unkenntlich brennt?/Erinnerungen reiss ich nicht herein./O Leben, Leben: Draussensein./Und ich in Lohe. Niemand, der mich kennt».

42. Quanto à subjetividade da dor e sua relevância para todas as variantes de hedonismo e sensualismo, vejam-se §§15 e 43. Para os vivos, a morte é, antes de mais nada, o des-aparecimento. Mas, ao contrário do que ocorre com a dor, há um aspecto da morte no qual é como se ela aparecesse entre os vivos: na velhice. Goethe observou certa vez que envelhecer é «desaparecer gradualmente» (*stufenweises Zurücktreten aus der Erscheinung*); a verdade desta observação, bem como o surgimento real desse processo de desaparecimento, são bem tangíveis nos auto-retratos dos grandes mestres quando velhos — Rembrant, Leonardo, etc. —, nos quais a intensidade dos olhos parece iluminar e presidir um corpo que vai desaparecendo.

o cão, o gato e o vaso de flores, dedicando a estas coisas um cuidado e uma ternura que, num mundo em que a rápida industrialização destrói constantemente as coisas de ontem para produzir os objetos de hoje, pode até parecer o último recanto puramente humano do mundo. Esta ampliação da esfera privada, o encantamento, por assim dizer, de todo um povo, não a torna pública, não constitui uma esfera pública, mas, ao contrário, significa apenas que a esfera pública refluiu quase que inteiramente, de modo que, em toda parte, a grandeza cedeu lugar ao encanto; pois embora a esfera pública possa ser grande, não pode ser encantadora precisamente porque é incapaz de abrigar o irrelevante.

Em segundo lugar, o termo «público» significa o próprio mundo, na medida em que é comum a todos nós e diferente do lugar que nos cabe dentro dele. Este mundo, contudo, não é idêntico à terra ou à natureza como espaço limitado para o movimento dos homens e condição geral da vida orgânica. Antes, tem a ver com o artefato humano, com o produto de mãos humanas, com os negócios realizados entre os que, juntos, habitam o mundo feito pelo homem. Conviver no mundo significa essencialmente ter um mundo de coisas interposto entre os que nele habitam em comum, como uma mesa se interpõe entre os que se assentam ao seu redor; pois, como todo intermediário, o mundo ao mesmo tempo separa e estabelece uma relação entre os homens.

A esfera pública, enquanto mundo comum, reúne-nos na companhia uns dos outros e contudo evita que colidamos uns com os outros, por assim dizer. O que torna tão difícil suportar a sociedade de massas não é o número de pessoas que ela abrange, ou pelo menos não é este o fator fundamental; antes, é o fato de que o mundo entre elas perdeu a força de mantê-las juntas, de relacioná-las umas às outras e de separá-las. A estranheza de tal situação lembra a de uma sessão espírita na qual determinado número de pessoas, reunidas em torno de uma mesa, vissem subitamente, por algum truque mágico, desaparecer a mesa entre elas, de sorte que duas pessoas sentadas em frente uma à outra já não estariam separadas mas tampouco teriam qualquer relação tangível entre si.

Historicamente, conhecemos somente um princípio concebido para manter unida uma comunidade de pessoas destituídas de interesse num mundo comum e que já não se sentiam relacionadas e separadas por ele. Encontrar um vínculo entre os homens, suficientemente forte para substituir o mundo, foi a principal tarefa política da antiga filosofia cristã; e foi Agostinho quem propôs edificar sobre a caridade não apenas a «irmandade» cristã, mas todas as relações humanas. Esta caridade, porém, muito embora a sua qualidade não-mundana corresponda claramente à experiência humana geral do amor, é ao mesmo tempo nitidamente diferente deste último por ser algo que, como o mundo, se interpõe entre os homens: «Até mesmo os ladrões têm entre si (*inter se*) aquilo que chamam de caridade».[43] Este surpreendente exemplo do princípio político cristão é, de fato, muito bem escolhido; porque o vínculo da caridade entre as pessoas, embora incapaz de criar uma esfera pública própria, é bem adequado ao princípio fundamental cristão de extraterrenidade e admiravelmente capaz de guiar por este mundo um grupo de pessoas essencialmente situadas fora dele — um grupo de santos ou um grupo de criminosos —, bastando apenas que se conceba que o próprio mundo está condenado e que toda atividade será nele exercida com a ressalva ***quamdiu mundus durat*** («enquanto dura o mundo»).[44] O caráter apolítico e não-público da comunidade cristã foi bem cedo definido na condição de que deveria formar um *corpus*, cujos membros teriam entre si a relação que têm os irmãos de uma mesma família.[45] A estrutura da vida comunitária tomou por modelo as relações entre os membros de uma família porque estas eram sabidamente não-políticas e até mesmo antipolíticas. Jamais existiu uma esfera pública entre os membros de uma família, e

43. *Contra Faustum Manichaeum* v. 5.

44. O que é ainda, naturalmente, o pressuposto até mesmo da filosofia política de Tomás de Aquino (veja-se *op. cit.* ii. 2. 181. 4).

45. A expressão *corpus rei publicae* é corrente no latim pré-cristão, mas tem a conotação da população que habita uma *res publica*, um determinado âmbito político. O termo grego correspondente, *soma*, nunca é empregado no grego pré-cristão num sentido político. Ao que parece, a metáfora ocorre pela primeira vez em Paulo (I Cor.12:12-27) e é de uso corrente em todos os antigos escritores cristãos (veja-se, por exemplo, Tertuliano, *Apologeticus* 39, ou Ambrósio, *De officiis ministrorum* iii. 3. 17). Veio a ter grande importância para a teoria política medieval, que pressupunha unanimemente que todos os homens eram *quasi unum corpum* (Tomás de Aquino, *op.cit.* ii. 1. 81. 1). Mas, enquanto os autores mais antigos enfatizavam a igualdade dos membros, todos igualmente necessários ao bem-estar do corpo como um todo, passou-se a destacar mais tarde a diferença entre o chefe e os membros, entre o dever do chefe, que era governar, e o dever dos membros, que era obedecer. (Quanto à Idade Média, veja-se Anton-Hermann Chroust, «The Corporate Idea in the Middle Ages», *Review of Politics*, Vol. VIII (1947).)

era portanto improvável que viesse a surgir da vida comunitária cristã se esta fosse governada pelo princípio da caridade e nada mais. Ainda assim, como sabemos através da história e dos regulamentos das ordens monásticas — as únicas comunidades nas quais se chegou a experimentar o princípio da caridade como expediente político — o perigo de que as atividades realizadas sob a premência da «necessidade da vida presente» (*necessitas vitae praesentis*)[46] levassem, por si mesmas, visto como eram exercidas na presença de outros, ao estabelecimento de um mundo oposto, uma esfera pública no interior daquelas mesmas ordens, foi suficiente para demandar regras e regulamentos adicionais, dos quais o mais relevante em nosso contexto foi a proibição da excelência e do subseqüente orgulho.[47]

A negação do mundo como fenômeno político só é possível à base da premissa de que o mundo não durará; mas, à base de tal premissa, é quase inevitável que essa negação venha, de uma forma ou de outra, a dominar a esfera política. Foi o que sucedeu após a queda do Império Romano; e, embora por motivos bem diferentes e de forma muito diversa — e talvez bem mais desalentadora — parece estar ocorrendo novamente em nosso próprio tempo. A abstenção cristã das coisas terrenas não é, de modo algum, a única conclusão a se tirar da convicção de que o artifício humano, produto de mãos mortais, é tão mortal quanto os seus artífices. Pelo contrário: esse fato pode também intensificar o gozo e o consumo das coisas do mundo e de todas as formas de intercâmbio nas quais o mundo não é fundamentalmente concebido como *koinon*, aquilo que é comum a todos. Só a existência de uma esfera pública e a subseqüente transformação do mundo em uma comunidade de coisas que reúne os homens e estabelece uma relação entre eles depende inteiramente da permanência. Se o mundo deve conter um espaço público, não pode ser construído apenas para uma geração e planejado somente para os que estão vivos: deve transcender a duração da vida de homens mortais.

Sem essa transcendência para uma potencial imortalidade terrena, nenhuma política, no sentido restrito do termo, nenhum mundo comum e nenhuma esfera pública são possíveis. Pois, diferente-

46. Tomás de Aquino, *op.cit.*, ii. 2. 179. 2.

47. Veja-se Artigo 57 do regulamento beneditino, em Levasseur, *op. cit.*, p. 187: se um dos monges passava a sentir orgulho do seu trabalho, era forçado a abandoná-lo.

mente do bem comum tal como o cristianismo o concebia — a salvação da alma do indivíduo como interesse comum a todos — o mundo comum é aquilo que adentramos ao nascer e que deixamos para trás quando morremos. Transcende a duração de nossa vida tanto no passado quanto no futuro: preexistia à nossa chegada e sobreviverá à nossa breve permanência. É isto o que temos em comum não só com aqueles que vivem conosco, mas também com aqueles que aqui estiveram antes e aqueles que virão depois de nós. Mas esse mundo comum só pode sobreviver ao advento e à partida das gerações na medida em que tem uma presença pública. É o caráter público da esfera pública que é capaz de absorver e dar brilho através dos séculos a tudo o que os homens venham a preservar da ruína natural do tempo. Durante muitas eras antes de nós — mas já não agora — os homens ingressavam na esfera pública por desejarem que algo seu, ou algo que tinham em comum com outros, fosse mais permanente que as suas vidas terrenas. (Assim, a desgraça da escravidão consistia não só no fato de que o indivíduo era privado de liberdade e visibilidade, mas também no medo desses mesmos indivíduos obscuros «de que, por serem obscuros, morreriam sem deixar vestígio algum de terem existido».)[48] Talvez o mais claro indício do desaparecimento da esfera pública na era moderna seja a quase completa perda de uma autêntica preocupação com a imortalidade, perda esta um tanto eclipsada pela perda simultânea da preocupação metafísica com a eternidade. Esta última, por ser a preocupação dos filósofos e da *vita contemplativa*, deve permanecer fora de nossas considerações atuais; mas a primeira é atestada pela atual identificação da busca da imortalidade com o vício privado da vaidade. De fato, nas condições modernas, é tão pouco improvável que alguém aspire sinceramente à imortalidade terrena que possivelmente temos razão de ver nela simples vaidade.

O famoso trecho de Aristóteles — «ao considerar os negócios humanos não se deve ... considerar o homem como ele é nem considerar o que é mortal nas coisas mortais, mas pensar neles (somente) na medida em que têm a possibilidade de se tornarem imortais» — ocorre, muito adequadamente, em uma de suas obras polí-

48. Barrow (*Slavery in the Roman Empire*, p.168), numa esclarecedora discussão da admissão de escravos aos colégios romanos, que proporcionava, além de «boas relações durante a vida e a certeza de um enterro decente ... a glória final de um epitáfio; e o escravo encontrava um prazer melancólico neste último».

ticas.[49] Pois a *polis* era para os gregos, como a *res publica* para os romanos, em primeiro lugar a garantia contra a futilidade da vida individual, o espaço protegido contra essa futilidade e reservado à relativa permanência, senão à imortalidade, dos mortais.

A opinião da era moderna acerca da esfera pública, após a espetacular promoção da sociedade à proeminência pública, foi expressa por Adam Smith quando, com desarmante franqueza, ele mencionou «essa desafortunada raça de homens chamados homens de letras», para os quais «a admiração pública... é sempre parte da recompensa ..., parte considerável na profissão médica; talvez parte ainda maior na profissão jurídica; e quase toda a recompensa dos poetas e filósofos».[50] Nestas palavras fica evidente que a admiração pública e a recompensa monetária têm a mesma natureza e podem substituir uma à outra. A admiração pública é também algo a ser usado e consumido; e o *status*, como diríamos hoje, satisfaz uma necessidade como o alimento satisfaz outra: a admiração pública é consumida pela vaidade individual da mesma forma como o alimento é consumido pela fome. Obviamente, deste ponto de vista, a prova da realidade não está na presença pública de outros, mas antes na maior ou menor premência das necessidades, cuja existência ou inexistência ninguém pode jamais atestar senão aquele que as sente. E tal como a necessidade de alimento tem sua base demonstrável de realidade no próprio processo vital, é também óbvio que a dor cruciante da fome, inteiramente subjetiva, é mais real que a «vanglória», como Hobbes chamava a necessidade de admiração pública. Contudo, ainda que estas necessidades, por algum milagre de simpatia, fossem compartilhadas por outros, a sua própria futilidade impedi-las-ia de estabelecer algo sólido e durável como um mundo comum. Assim, o que importa não é que haja falta de admiração pública pela poesia e pela filosofia no mundo moderno, mas sim que essa admiração não constitui um espaço no qual as coisas são poupadas da destruição pelo tempo. A admiração pública, consumida diariamente em doses cada vez maiores, é, ao contrário, tão fútil que a recompensa monetária, uma das coisas mais fúteis que existem, pode tornar-se mais «objetiva» e mais real.

Em contraste com esta «objetividade», cuja base única é o dinheiro como denominador comum para a satisfação de todas as necessidades, a realidade da esfera pública conta com a presença simultânea de inúmeros aspectos e perspectivas nos quais o mundo comum se apresenta e para os quais nenhuma medida ou denominador comum pode jamais ser inventado. Pois, embora o mundo comum seja o terreno comum a todos, os que estão presentes ocupam nele diferentes lugares, e o lugar de um não pode coincidir com o de outro, da mesma forma como dois objetos não podem ocupar o mesmo lugar no espaço. Ser visto e ouvido por outros é importante pelo fato de que todos vêem e ouvem de ângulos diferentes. É este o significado da vida pública, em comparação com a qual até mesmo a mais fecunda e satisfatória vida familiar pode oferecer somente o prolongamento ou a multiplicação de cada indivíduo, com os seus respectivos aspectos e perspectivas. A subjetividade da privatividade pode prolongar-se e multiplicar-se na família; pode até tornar-se tão forte que o seu peso é sentido na esfera pública; mas esse «mundo» familiar jamais pode substituir a realidade resultante da soma total de aspectos apresentados por um objeto a uma multidão de espectadores. Somente quando as coisas podem ser vistas por muitas pessoas, numa variedade de aspectos, sem mudar de identidade, de sorte que os que estão à sua volta sabem que vêem o mesmo na mais completa diversidade, pode a realidade do mundo manifestar-se de maneira real e fidedigna.

Nas condições de um mundo comum, a realidade não é garantida pela «natureza comum» de todos os homens que o constituem, mas sobretudo pelo fato de que, a despeito de diferenças de posição e da resultante variedade de perspectivas, todos estão sempre interessados no mesmo objeto. Quando já não se pode discernir a mesma identidade do objeto, nenhuma natureza humana comum, e muito menos o conformismo artificial de uma sociedade de massas, pode evitar a destruição do mundo comum, que é geralmente precedida pela destruição dos muitos aspectos nos quais ele se apresenta à pluralidade humana. Isto pode ocorrer nas condições do isolamento radical, no qual ninguém mais pode concordar com ninguém, como geralmente ocorre nas tiranias; mas pode também ocorrer nas condições da sociedade de massas ou de histeria em massa, onde vemos todos passarem subitamente a se comportar como se fossem membros de uma única família, cada um a manipular e prolongar a perspectiva do vizinho. Em ambos os casos, os homens tornam-se seres inteiramente privados, isto é, privados de ver e ouvir os outros e privados de ser vistos e ouvidos por eles. São todos prisioneiros da subjetividade de sua própria existência

49. *Ética a Nicômaco* 1177b31.

50. *A Riqueza das Nações*, Livro I, cap. 10 (pp.120 e 95 do Vol. I, ed. Everyman).

singular, que continua a ser singular ainda que a mesma experiência seja multiplicada inúmeras vezes. O mundo comum acaba quando é visto somente sob um aspecto e só se lhe permite uma perspectiva.

— 8 —

A Esfera Privada: a Propriedade

É em relação a esta múltipla importância da esfera pública que o termo «privado», em sua acepção original de «privação», tem significado. Para o indivíduo, viver uma vida inteiramente privada significa, acima de tudo, ser destituído de coisas essenciais à vida verdadeiramente humana: ser privado da realidade que advém do fato de ser visto e ouvido por outros, privado de uma relação «objetiva» com eles decorrente do fato de ligar-se e separar-se deles mediante um mundo comum de coisas, e privado da possibilidade de realizar algo mais permanente que a própria vida. A privação da privatividade reside na ausência de outros; para estes, o homem privado não se dá a conhecer, e portanto é como se não existisse. O que quer que ele faça permanece sem importância ou conseqüência para os outros, e o que tem importância para ele é desprovido de interesse para os outros.

Nas circunstâncias modernas, essa privação de relações «objetivas» com os outros e de uma realidade garantida por intermédio destes últimos tornou-se o fenômeno de massa da solidão, no qual assumiu sua forma mais extrema e mais anti-humana[51]. O motivo pelo qual esse fenômeno é tão extremo é que a sociedade de massas não apenas destrói a esfera pública e a esfera privada: priva ainda os homens não só do seu lugar no mundo, mas também do seu lar privado, no qual antes eles se sentiam resguardados contra o mundo e onde, de qualquer forma, até mesmo os que eram excluídos do mundo podiam encontrar-lhe o substituto no calor do lar e na limitada realidade da vida em família. O pleno desenvolvimento da vida no lar e na família como espaço interior e privado deve-se ao extraordinário senso político do povo romano que, ao contrário dos gregos, jamais sacrificou o privado em benefício do público mas, ao contrário, compreendeu que estas duas esferas somente

51. Quanto à solidão moderna como fenômeno de massa, veja-se David Riesman, *The Lonely Crowd* (1950).

podiam subsistir sob a forma de coexistência. E, embora a condição do escravo provavelmente fosse pouco melhor em Roma que em Atenas, é bastante característico que um escritor romano tenha acreditado que, para os escravos, a casa do senhor era o que a *res publica* era para os cidadãos.[52] No entanto, por mais suportável que possa ter sido a vida privada em família, é óbvio que nunca podia ser mais que um substituto, embora a esfera privada em Roma, como em Atenas, oferecesse amplo espaço para atividades que hoje classificamos como superiores à atividade política, tais como o acúmulo de riqueza na Grécia ou a devoção às artes e às ciências em Roma. Esta atitude «liberal», que podia, em certas circunstâncias, produzir escravos muito prósperos e altamente educados, significava somente que o fato de ser próspero não tinha qualquer realidade na *polis* grega, como o fato de ser filósofo não tinha muita importância na república romana.[53]

Como seria de esperar, o caráter privativo da privatividade, a consciência de se estar privado de algo essencial numa vida passada exclusivamente na esfera restrita do lar, perdeu sua força e quase se extinguiu com o advento do cristianismo. A moralidade cristã, em contraposição a seus preceitos religiosos e fundamentais, sempre insistiu em que cada um deve cuidar de seus afazeres e que a responsabilidade política constitui, em primeiro lugar, um ônus aceito exclusivamente em prol do bem-estar e da salvação daqueles que ela liberta da preocupação com os negócios públicos.[54] É surpreendente que esta atitude tenha sobrevivido na era

52. Plínio, o Moço, citado por W. L. Westermann, «Sklaverei», em Pauly-Wissowa, Supl. VI, p.1045.

53. Existe prova suficiente dessa diferença de estimativa entre a riqueza e a cultura em Roma e na Grécia. Mas é interessante observar como essa estimativa coincide sistematicamente com a posição dos escravos. Os escravos romanos desempenharam um papel muito maior na cultura romana que os escravos gregos o fizeram na Grécia, onde, por outro lado, o papel destes últimos na vida econômica foi muito mais importante (veja-se Westermann, em Pauly-Wissowa, p.984).

54. Agostinho (*De civitate Dei* xix, 19) vê no dever de *caritas* em relação à *utilitas proximi* («o interesse do próximo») a limitação do *otium* e da contemplação. Mas, «na vida ativa, não são as honras e o poder desta vida que devemos almejar, ... mas o bem-estar daqueles que estão abaixo de nós (*salutem subditorum*)». É óbvio que este tipo de responsa-

secular moderna a tal ponto que Karl Marx — que neste particular, como em outros, apenas resumiu, conceitualizou e transformou em programa as premissas subjacentes a duzentos anos de modernidade — pôde eventualmente predizer e alimentar esperanças quanto à «decadência» de toda a esfera pública. A diferença entre os pontos de vista cristão e socialista a este respeito — o primeiro vendo o governo como um mal necessário em virtude da natureza pecadora do homem e o outro esperando poder aboli-lo algum dia — não é uma diferença de avaliação da esfera pública em si, mas da natureza humana. O que é impossível perceber de um ponto de vista ou de outro é que a «decadência do estado» de Marx havia sido precedida pela decadência da esfera pública ou, antes, por sua transformação numa esfera muito restrita de governo. Nos dias de Marx esse governo já começara a decair ainda mais, isto é, a ser transformado numa «economia doméstica» de dimensões nacionais, até que, em nossos dias, começa a desaparecer completamente sob a forma da esfera ainda mais restrita e impessoal da administração.

Parece ser da natureza da relação entre as esferas pública e privada que o estágio final do desaparecimento da esfera pública seja acompanhado pela ameaça de igual liquidação da esfera privada. Nem é por acaso que toda a discussão veio a transformar-se num argumento quanto à desejabilidade ou indesejabilidade da propriedade privada. Pois a palavra «privada» em conexão com a propriedade, mesmo em termos do pensamento político dos antigos, perde imediatamente o seu caráter privativo e grande parte de sua oposição à esfera pública em geral; aparentemente, a propriedade possui certas qualificações que, embora situadas na esfera privada, sempre foram tidas como absolutamente importantes para o corpo político.

A profunda conexão entre o privado e o público, evidente em seu nível mais elementar na questão da propriedade privada, corre hoje o risco de ser mal interpretada em razão do moderno equacionamento entre a propriedade e a riqueza, de um lado, e a inexistência de propriedade e a pobreza, de outro. Esta falha de interpretação é tão mais importuna quanto ambas, a propriedade e a riqueza, são historicamente de maior relevância para a esfera pública que qualquer outra questão ou preocupação privada, e desempenharam, pelo menos formalmente, mais ou menos o mesmo papel como principal condição para a admissão do indivíduo à esfera pública e à plena cidadania. É, portanto, fácil esquecer que a riqueza e a propriedade, longe de constituírem a mesma coisa, têm caráter inteiramente diverso. O atual surgimento, em toda parte, de sociedades real ou potencialmente muito ricas, nas quais ao mesmo tempo não existe propriedade, porque a riqueza de qualquer um dos seus cidadãos consiste em sua participação na renda anual da sociedade como um todo, mostra claramente quão pouco essas duas coisas se relacionam entre si.

Antes da era moderna, que começou com a expropriação dos pobres e em seguida passou a emancipar as novas classes destituídas de propriedades, todas as civilizações tiveram por base o caráter sagrado da propriedade privada. A riqueza, ao contrário, fosse de propriedade de um indivíduo ou publicamente distribuída, nunca antes fora sagrada. Originalmente, a propriedade significava nada mais nada menos que o indivíduo possuía seu lugar em determinada parte do mundo e portanto pertencia ao corpo político, isto é, chefiava uma das famílias que, no conjunto, constituíam a esfera pública. Essa parte do mundo que tinha donos privados era tão completamente idêntica à família à qual pertencia [55] que a expulsão do cidadão podia significar não apenas o confisco de sua propriedade mas a destruição de sua própria morada.[56] A riqueza de um estrangeiro ou de um escravo não substituía, de modo algum,

---

bilidade lembra mais a responsabilidade do chefe de família em relação à sua família do que a responsabilidade política propriamente dita. O preceito cristão de que cada um trate de sua vida provém de I Tes. 4:11: «e que procureis viver quietos e que trateis do vosso negócio» (*prattein ta idia*, onde *ta idia* é entendido como o oposto de *ta koina* («negócios comuns públicos»).

55. Coulanges (*op.cit.*) afirma: «O verdadeiro significado de *família* é propriedade: designa o campo, a casa, dinheiro, escravos» (p.107). Mas essa «propriedade» não é vista como ligada à família; pelo contrário, «a família é ligada ao lar, o lar é ligado à terra» (p.62). O importante é que «a fortuna é imóvel como o lar e o túmulo aos quais está vinculada. O homem é que passa e morre» (p.74).

56. Levasseur (*op.cit.*) disserta sobre a fundação de uma comunidade medieval e suas condições de admissão: «Il ne suffisait pas d'habiter la ville pour avoir droit à cette admission. Il fallait ... posséder une maison...» Além disso, «toute injure proférée en public contre la commune entraînait la démolition de la maison et le banissement du coupable» (p.240, inclusive n. 3).

essa propriedade,[57] ao passo que a pobreza não fazia com que o chefe da família perdesse seu lugar no mundo e a cidadania dele decorrente. Nos tempos antigos, quem viesse perder o seu lugar perdia automaticamente a cidadania, além da proteção da lei.[58] O caráter sagrado dessa privatividade assemelhava-se ao caráter sagrado do oculto, ou seja, do nascimento e da morte, o começo e o fim dos mortais que, como todas as criaturas vivas, surgem e retornam às trevas de onde vieram.[59] A feição não-privativa da esfera doméstica residia originalmente no fato de ser o lar a esfera do nascimento e da morte, que devia ser escondida da esfera pública por abrigar coisas ocultas aos olhos humanos e impenetráveis ao conhecimento humano.[60] É oculta porque o homem não sabe de onde

57. A diferença é mais óbvia no caso dos escravos que, embora não possuíssem propriedade como os antigos a concebiam (isto é, não tivessem um lugar que lhes pertencesse), não eram inteiramente destituídos de posses no sentido moderno. O *peculium* (as «posses privadas de um escravo») podiam representar somas consideráveis e incluir seus próprios escravos (*vicarii*). Barrow fala da «propriedade que mesmo o mais humilde de sua classe possuía» (*Slavery in the Roman Empire*, p.122; esta obra constitui o melhor relato do papel do *peculium*).

58. Coulanges menciona uma observação de Aristóteles de que, nos tempos antigos, o filho não podia ser cidadão enquanto o pai estivesse vivo; quando este morria, somente o filho mais velho gozava de direitos políticos (*op.cit.*, p.228). Coulanges afirma que a *plebs* romana consistia de pessoas sem lar ou propriedade e que, portanto, era claramente distinta do *populus Romanus* (pp.229 ff.).

59. «Toda esta religião era confinada pelas paredes de cada casa. ... Todos esses deuses, os Lares e os Manes, eram chamados de deuses ocultos, ou deuses do interior (do lar). Em todos os atos dessa religião, o sigilo era necessário, *sacrificia occulta*, como disse Cícero (De arusp. respl. 17)» (Coulanges, *op.cit.*, p.37).

60. Aparentemente, os Mistérios Eleusinos proporcionavam uma experiência comum e quase-pública de toda essa esfera que, dada a sua própria natureza e embora fosse comum a todos, precisava ser escondida, mantida em segredo contra a esfera pública: todos podiam participar dos mistérios, mas a ninguém era lícito falar deles. Os mistérios tinham a ver com o indizível, e qualquer experiência que não pudesse ser expressa em palavras era apolítica e talvez antipolítica por definição (veja-se Karl Kerenyi, *Die Geburt der Helena* (1943-45), pp. 48 ff.) Tinham a ver com o segredo do nascimento e da morte, como parece prová-lo um fragmento de Píndaro: *oide men biou teleutan, oiden de diosdoton archan* (frag.137a), onde supostamente o iniciado conhecia «o fim da vida e o começo dado por Zeus».

vem quando nasce, nem tem conhecimento do lugar para onde vai quando morre.

Não o interior desta esfera, que permanece oculta e sem o significado público, mas a sua aparência externa é importante também para a cidade, e surge na esfera da cidade sob a forma de limites entre uma casa e outra. A lei era originalmente identificada com esta linha divisória[61] que, em tempos antigos, era ainda na verdade um espaço, uma espécie de terra de ninguém[62] entre o privado e o público, abrigando e protegendo ambas as esferas e ao mesmo tempo separando-as uma da outra. É verdade que a lei da *polis* transcendia esta antiga concepção da qual, no entanto, retinha a importância espacial original. A lei da cidade-estado não era nem o conteúdo da ação política (a idéia de que a atividade política é fundamentalmente o ato de legislar, embora de origem romana, é essencialmente moderna e encontrou sua mais alta expressão na filosofia política de Kant) nem um catálogo de proibições, baseado, como ainda o são todas as leis modernas, nos «Não Farás» do Decálogo. Era bem literalmente um muro, sem o qual poderia existir um aglomerado de casas, um povoado (*asty*), mas não uma cidade, uma comunidade política. Essa lei de caráter mural era sagrada, mas só o recinto delimitado pelo muro era político.[63] Sem ela, seria tão

61. A palavra grega *nomos*, lei, vem de *nemein*, que significa distribuir, possuir (o que foi distribuído), e habitar. A combinação de lei e de uma espécie de «muro» na palavra *nomos* é bem evidente num fragmento de Heráclito: *machestai chre ton demon hyper tou nomou hokosper teichos* («o povo deve lutar pela lei como por um muro»). A palavra romana *lex* tem significado inteiramente diferente; indica uma relação formal entre as pessoas, nao um muro que as separa. Mas a fronteira e seu deus, Terminus, que separavam o *agrum publicum a privato* (Lívio), eram mais reverenciados que os respectivos *theoi horoi* na Grécia.

62. Coulanges menciona uma antiga lei grega segundo a qual não se permitia que dois edifícios se tocassem. (*op.cit.*, p.63).

63. A palavra *polis* tinha originariamente a conotação de algo como «muro circundante» e, ao que parece, o latim *urbs* exprimia também a noção de um «círculo» e derivava da mesma raiz que *orbis*. Encontramos a mesma relação na palavra inglesa «town» que, originariamente,

impossível haver uma esfera política como existir uma propriedade sem uma cerca que a confinasse; a primeira resguardava e continha a vida política, enquanto a outra abrigava e protegia o processo biológico vital da família.[64]

Assim, não é realmente exato dizer que a propriedade privada, antes da era moderna, era vista como condição axiomática para admissão à esfera pública; ela era muito mais que isso. A privatividade era como que o outro lado escuro e oculto da esfera pública; ser político significava atingir a mais alta possibilidade da existência humana; mas não possuir um lugar próprio e privado (como no caso do escravo) significava deixar de ser humano.

De origem inteiramente diferente e mais recente na história é a importância política da riqueza privada, na qual o indivíduo vai buscar os meios de sua subsistência. Já mencionamos a antiga identificação da necessidade com a esfera privada do lar, onde cada um tinha que se sobrepor, por si mesmo, às necessidades da vida. O homem livre, que podia dispor de sua privatividade e não estava, como o escravo, à disposição de um amo, podia ainda ser «forçado» pela pobreza. A pobreza força o homem livre a agir como escravo.[65] A riqueza privada, portanto, tornou-se condição para admissão à vida pública não pelo fato do seu dono estar empenhado em acumulá-la, mas, ao contrário, porque garantia com razoável certeza que ele não teria que prover para si mesmo os meios do uso e do consumo, e estava livre para exercer a atividade política.[66]

como o alemão *Zaun*, significava cerca (veja-se R. B. Onian, *The Origins of European Though* (1954), p.444, n.1).

64. O legislador, portanto, não precisava ser um cidadão; muitas vezes, era mandado vir de fora. Seu trabalho não era político; a vida política, porém, só podia começar depois que ele houvesse terminado sua legislação.

65. Demóstenes, *Orationes* 57. 45: «A pobreza força os homens livres a fazer muitas coisas servis e mesquinhas» (*polla doulika kai tapeina pragmata tous eleutherous he penia biazetai poiein*).

66. Esta condição para a admissão à esfera pública ainda prevalecia no início da Idade Média. Os «Livros dos Costumes» ingleses ainda faziam «nítida distinção entre o artífice e o cidadão livre, o *franke homme* da cidade. ... Se um artífice se tornasse tão rico que desejasse vir a ser um homem livre, devia renegar a sua arte e desfazer-se de todos os seus

Obviamente, a vida pública somente era possível depois de atendidas as necessidades muito mais urgentes da própria existência. O meio de atendê-las era o labor e, portanto, a riqueza de uma pessoa era muitas vezes computada em termos do número de trabalhadores, isto é, de escravos, que ela possuía.[67] Nesse contexto, a posse de propriedades significava dominar as próprias necessidades vitais e, portanto, ser potencialmente uma pessoa livre, livre para transcender a sua própria existência e ingressar no mundo comum a todos.

Somente com o surgimento tangível e concreto desse mundo comum, isto é, com a ascendência da cidade-estado, pôde este tipo de propriedade privada adquirir sua eminente importância política; e é, portanto, natural que o famoso «desdém por ocupações mesquinhas» não seja ainda encontrado no mundo homérico. Caso o dono de uma propriedade preferisse ampliá-la ao invés de utilizá-la para viver uma vida política, era como se ele espontaneamente sacrificasse a sua liberdade e voluntariamente se tornasse aquilo que o escravo era contra a vontade, ou seja, um servo da necessidade.[68]

Até o início da era moderna, este tipo de propriedade nunca

instrumentos» (W. J. Ashley, *op.cit.*, p.83). Foi somente sob Eduardo III que o artífice se tornou tão rico que, «ao invés de ser o artífice inelegível para a cidadania, esta passou a ser vinculada à participaçao em uma das companhias» (p.89).

67. Ao contrário de outros autores, Coulanges ressalta as atividades consumidoras de tempo e de esforço que eram exigidas de um cidadão na antiguidade, e não o seu «lazer», e percebe, corretamente, que a afirmação de Aristóteles — de que nenhum homem que tivesse de trabalhar para seu sustento podia ser um cidadão — era a mera expressão de um fato e não de um preconceito (*op.cit.*, pp.335 ff.). É característico da moderna evolução que as riquezas, por si, independentemente da ocupação de seu proprietário, viessem a ser uma qualificação para a cidadania: só agora era mero privilégio ser cidadão, desvinculado de quaisquer atividades políticas específicas.

68. Esta parece-me ser a solução do «conhecido enigma com que se depara o estudo da história econômica do mundo antigo: o fato de ter a indústria se desenvolvido até certo ponto, sem jamais chegar a fazer o progresso que se poderia esperar ... (uma vez que) os romanos demonstravam eficiência e capacidade de organização em larga escala em outros setores, nos serviços públicos e no exército» (Barrow, *Slavery in the*

foi visto como sagrado; e somente quando a riqueza como fonte de renda coincidia com o pedaço de terra no qual se radicava uma família, isto é, numa sociedade essencialmente agrícola, esses dois tipos de propriedade podiam coincidir a tal ponto que toda propriedade adquiria caráter de coisa sagrada. De qualquer forma, os modernos defensores da propriedade privada, que unanimemente a vêem como riqueza particular e nada mais, pouco motivo têm para apelar a uma tradição segundo a qual não podia existir uma esfera pública livre sem o devido estabelecimento e a devida proteção da privatividade. Pois o enorme acúmulo de riqueza ainda em curso na sociedade moderna, que teve início com a expropriação — o esbulho das classes camponesas que, por sua vez, foi conseqüência quase acidental da expropriação de bens monásticos e da Igreja após a Reforma[69] — jamais demonstrou grande consideração pela propriedade privada; ao contrário, sacrificava-a sempre que ela entrava em conflito com o acúmulo de riqueza. O dito de Proudhon — que a propriedade é um roubo — tem sólida base de verdade nas origens do moderno capitalismo; e é particularmente significativo que até mesmo Proudhon tenha hesitado em aceitar o duvidoso remédio da expropriação geral, por saber muito bem que a abolição da propriedade traria, com toda probabilidade, o mal ainda maior da tirania.[70] Uma vez que ele não via diferença entre propriedade e riqueza, os dois critérios parecem contraditórios em sua obra, o que, de fato, não são. A longo prazo, a apropriação individual de riqueza não tratará com maior respeito a propriedade privada que a socialização do processo de acumulação. A privatividade, em todo sentido, pode apenas estorvar a evolução da «produtividade» social e, portanto, quaisquer considerações em torno da posse privada devem ser rejeitadas em benefício do crescente processo de acu-

---

Roman Empire, pp.109-10). Esperar a mesma capacidade de organização em questões privadas como em «serviços públicos» parece ser um preconceito devido às condições modernas. Max Weber, em seu notável ensaio (*op.cit.*), já havia insistido sobre o fato de que as cidades antigas eram mais «centros de consumo que de produção», e que o antigo senhor de escravos era um «*rentier* e não um capitalista (*Unternehmer*)» (pp.13, 22 ff., e 144). A própria indiferença dos autores antigos no tocante a questões econômicas, aliada à falta de documentos a esse respeito, apóia o argumento de Weber.

69. Todas as histórias da classe trabalhadora, isto é, uma classe de pessoas completamente destituídas de propriedade e que vivem somente do trabalho de suas mãos, pecam pelo ingênuo pressuposto de que sempre existiu tal classe. Contudo, como vimos, nem mesmo os escravos eram destituídos de propriedade na antiguidade, e geralmente se verifica que os chamados trabalhadores livres da antiguidade não passavam de «vendeiros, negociantes e artífices livres» (Barrow, *Slavery in the Roman Empire*, p.126). M. E. Park (*The Plebs Urbana in Cicero's Day* (1921)) conclui, portanto, que não existiam trabalhadores livres, visto que o homem livre é sempre algum tipo de proprietário. W. J. Ashley faz um levantamento da situação na Idade Média até o século XV: «Não existia ainda uma grande classe de assalariados, uma 'classe trabalhadora' no sentido moderno da expressão. O que chamamos hoje de 'trabalhadores' é um grupo de homens entre os quais alguns indivíduos podem, realmente, ser promovidos a mestres, mas cuja maioria jamais pode esperar galgar uma posição mais alta. No século XIV, porém, trabalhar alguns anos como diarista era apenas um estágio pelo qual os homens mais pobres tinham que passar, enquanto a maioria provavelmente se estabelecia como mestre-artífice assim que terminava o aprendizado» (*op.cit.*, pp.93-94).

Assim, a classe trabalhadora da antiguidade não era nem livre nem destituída de propriedade; se, através da alforria, o escravo recebia a liberdade (em Roma) ou a comprava (em Atenas), não ia ser um trabalhador livre, mas tornava-se imediatamente um negociante ou artífice independente. («Aparentemente, a maioria dos escravos, ao se tornarem livres, levavam consigo certo capital próprio» que lhes permitia estabelecer-se no comércio ou na indústria (Barrow, *Slavery in the Roman Empire*, p.103)). E, na Idade Média, ser um operário no sentido moderno do termo era um estágio temporário na vida de uma pessoa, uma preparação para o mestrado ou para a vida adulta. O trabalhador assalariado na Idade Média era uma exceção, e os trabalhadores diaristas da Alemanha (os *Tagelöhner* na tradução luterana da Bíblia) ou os *manoeuvres* franceses viviam fora das comunidades estabelecidas e eram idênticos aos pobres, os «labouring poor» da Inglaterra (veja-se Pierre Brizon, *Histoire du travail et des travailleurs* (1926), p.40). Além disto, o fato de que nenhum código de leis antes do *Code Napoléon* trata de trabalhadores livres (veja-se W. Endemann, *Die Behandlung der Arbeit im Privatrecht* (1896), pp.49, 53) demonstra, de maneira conclusiva, quão recente é a existência de uma classe trabalhadora.

70. Veja-se o engenhoso comentário sobre a frase «a propriedade é um roubo» que ocorre na *Théorie de la propriété*, pp.209-10, de Proudhon, publicada postumamente, na qual ele apresenta a propriedade em sua «natureza egoísta e satânica» como o «meio mais eficaz de resistir ao despotismo sem derrubar o estado».

mulação de riqueza social; e isto não é uma invenção de Karl Marx, mas está, na verdade, contido na própria natureza dessa mesma sociedade.[71]

— 9 —

O Social e o Privado

O que chamamos anteriormente de ascensão do social coincidiu historicamente com a transformação da preocupação individual com a propriedade privada em preocupação pública. Logo que passou à esfera pública, a sociedade assumiu o disfarce de uma organização de proprietários que, ao invés de se arrogarem acesso à esfera pública em virtude de sua riqueza, exigiram dela proteção para o acúmulo de mais riqueza. Nas palavras de Bodin, o governo pertencia aos reis e a propriedade aos súditos, de sorte que o dever do rei era governar no interesse da propriedade de seus súbitos. «A comunidade», como se disse recentemente, «existia em grande parte em benefício da riqueza comum (*common wealth*)».[72]

Quando se permitiu que essa riqueza comum, resultado de atividades anteriormente relegadas à privatividade do lar, conquistasse a esfera pública, as posses privadas — essencialmente muito menos permanentes e muito mais vulneráveis à mortalidade de seus proprietários que o mundo comum, que sempre resulta do passado e se destina a continuar a existir para as gerações futuras — passaram a minar a durabilidade do mundo. É verdade que a riqueza pode ser acumulada a tal ponto que nenhuma vida individual será capaz de consumi-la, de sorte que a família, e não o indivíduo, vem a ser sua proprietária. No entanto, a riqueza não deixa de ser algo destinado ao uso e ao consumo, não importa quantas vidas individuais ela possa suprir. Somente quando a riqueza se transformou em capital, cuja função única era gerar mais capital, é que a propriedade privada igualou ou emulou a permanência inerente ao mundo compartilhado por todos.[73] Essa permanência, contudo, é de outra natureza: é a permanência de um processo e não a permanência de uma estrutura estável. Sem o processo de acumulação, a riqueza recairia imediatamente no processo oposto de desintegração através do uso e do consumo.

A riqueza comum, portanto, jamais pode tornar-se comum no sentido que atribuímos ao mundo comum; permaneceu — ou, antes, destinava-se a permanecer — estritamente privada. Comum era somente o governo, nomeado para proteger uns dos outros os proprietários privados na luta competitiva por mais riqueza. A contradição óbvia deste moderno conceito de governo, onde a única coisa que as pessoas têm em comum são os seus interesses privados, já não deve nos incomodar como ainda incomodava Marx, pois sabemos que a contradição entre o privado e o público, típica dos estágios iniciais da era moderna, foi um fenômeno temporário que trouxe a completa extinção da própria diferença entre as esferas privada e pública, a submersão de ambas na esfera do social. Pela mesma razão, estamos em posição bem melhor para compreender as conseqüências, para a existência humana, do desaparecimento de ambas estas esferas da vida — a esfera pública porque se tornou função da esfera privada, e a esfera privada porque se tornou a única preocupação comum que sobreviveu.

Encarada deste ponto de vista, a moderna descoberta da intimidade parece constituir uma fuga do mundo exterior como um todo para a subjetividade interior do indivíduo, subjetividade esta que antes fora abrigada e protegida pela esfera privada. A dissolução desta esfera e sua transformação em esfera social pode ser perfeitamente observada na crescente transformação da propriedade imóvel em propriedade móvel, ao ponto em que a distinção entre

71. Devo confessar que não vejo em que se baseiam os economistas liberais da sociedade atual (que hoje se chamam de conservadores) para justificar seu otimismo, quando afirmam que apropriação privada de riqueza será bastante para proteger as liberdades individuais — ou seja, desempenhará o mesmo papel da propriedade privada. Numa sociedade de detentores de empregos, estas liberdades só estão seguras na medida em que são garantidas pelo estado, e ainda hoje são constantemente ameaçadas, não pelo estado, mas pela sociedade, que distribui os empregos e determina a parcela de apropriação individual.

72. R. W. K. Hinton, «Was Charles I a Tyrant?», *Review of Politics*, Vol.XVIII (janeiro de 1956).

73. Quanto à história da palavra «capital» como derivada do latim *caput* que, na legislação romana, era empregada para designar o principal de uma dívida, veja-se W. J. Ashley, *op.cit.*, pp.429 e 433, n. 183. Somente no século XVIII os autores passaram a empregar essa palavra no sentido moderno de «riqueza investida de forma a trazer proveito».

propriedade e riqueza, entre os *fungibiles* e os *consumptibiles* da lei romana, perde toda a sua importância, de vez que toda coisa tangível, «fungível» passa a ser objeto de «consumo»; perde seu valor de uso privado, antes determinado por sua localização, e adquire valor exclusivamente social, determinado por sua permutabilidade constantemente mutável, cuja própria flutuação só temporariamente pode ser fixada através de uma conexão com o denominador comum do dinheiro.[74] Intimamente ligada a esta evaporação social do tangível estava a mais revolucionária contribuição moderna ao conceito de propriedade, segundo a qual a propriedade não constituía parte fixa e firmemente localizada no mundo, adquirida por seu detentor de uma maneira ou de outra, mas, ao contrário, tinha no próprio homem a sua origem, na sua posse de um corpo e na indiscutível propriedade da força desse corpo, que Marx chamou de «força de trabalho».

Assim, a propriedade moderna perdeu seu caráter mundano e passou a situar-se na própria pessoa, isto é, naquilo que o indivíduo somente podia perder juntamente com a vida. Historicamente, a premissa de Locke — de que o labor do corpo de uma pessoa é a origem da propriedade — é mais do que duvidosa; no entanto, dado o fato de que já vivemos em condições nas quais a única propriedade em que podemos confiar é o nosso talento e a nossa força de trabalho, é mais do que provável que ela venha a se tornar verdadeira. Pois a riqueza, depois que se tornou preocupação pública, adquiriu tais proporções que dificilmente poderia ser controlada pela posse privada. É como se a esfera pública se tenha vingado daqueles que tentaram utilizá-la em benefício de seus interesses privados. A ameaça mais séria, porém, não é a abolição da posse privada da riqueza, mas sim a abolição da propriedade privada no sentido de lugar tangível possuído na terra por uma pessoa.

Para que compreendamos o perigo para a existência humana decorrente da eliminação da esfera privada, para a qual a intimidade não é substituto muito seguro, talvez seja melhor considerarmos aquelas feições não-privativas da privatividade anteriores à descoberta da intimidade e que desta independem. A diferença entre o que temos em comum e o que possuímos em particular é, em primeiro lugar, que as nossas posses particulares, que usamos e consumimos diariamente, são muito mais urgentemente necessárias

74. A teoria econômica medieval ainda não concebia o dinheiro como denominador comum e instrumento de medição, mas considerava-o como um dos *consumptibiles*.

que qualquer parte do mundo comum; sem a propriedade, como disse Locke, «de nada nos vale o comum».[75] A mesma necessidade que, do ponto de vista da esfera pública, exibe somente o seu aspecto negativo de privação de liberdade, possui uma força motriz cuja premência é inigualada pelos chamados desejos e aspirações superiores do homem; não apenas ela será sempre a primeira entre as necessidades e preocupações do homem, mas também evitará a apatia e a extinção da iniciativa que tão obviamente ameaçam todas as comunidades demasiado ricas.[76] A necessidade e a vida são tão intimamente aparentadas e correlatas que a própria vida é ameaçada quando se elimina totalmente a necessidade. Pois, longe de resultar automaticamente no estabelecimento da liberdade, a eliminação da necessidade apenas obscurece a linha que separa a liberdade da necessidade. (Todas as modernas discussões da liberdade, nas quais esta última nunca é vista como estado objetivo da existência humana, mas constitui um insolúvel problema de subjetividade, de vontade inteiramente indeterminada ou determinada, ou resulta da necessidade, evidenciam o fato de que já não se percebe a diferença objetiva e tangível entre ser livre e ser forçado pela necessidade.)

A segunda importante feição não privativa da privatividade é que as quatro paredes da propriedade particular de uma pessoa oferecem o único refúgio seguro contra o mundo público comum — não só contra tudo o que nele ocorre mas também contra a sua própria publicidade, contra o fato de ser visto e ouvido. Uma existência vivida inteiramente em público, na presença de outros, torna-se, como diríamos, superficial. Retém a sua visibilidade, mas perde a qualidade resultante de vir à tona a partir de um terreno mais sombrio, terreno este que deve permanecer oculto a fim de não perder sua profundidade num sentido muito real e não subjetivo. O único modo eficaz de garantir a sombra do que deve ser escondido contra a luz da publicidade é a propriedade privada — um lugar só nosso, no qual podemos nos esconder.[77]

75. *Second Treatise of Civil Government*, seção 27.

76. Os casos, relativamente raros, em que os autores antigos louvam o trabalho e a pobreza são inspirados por esse perigo (vejam-se referências em G. Herzog-Hauser, *op.cit.*).

77. As palavras gregas e latinas que designam o interior da casa, *megaron* e *atrium*, têm forte conotação de sombra e treva (veja-se Mommsen, *op.cit.*, pp.22 e 236).

Embora seja apenas natural que as características não-privativas da privatividade surjam mais nitidamente quando os homens são ameaçados de perdê-la, o tratamento prático da propriedade privada por corpos políticos pré-modernos mostra claramente que os homens sempre estiveram conscientes da existência e importância dessas características. Nem por isto, porém, eles protegeram diretamente as atividades exercidas na esfera privada; ao invés disso, protegeram as fronteiras que separavam a posse privada de outras partes do mundo, principalmente do próprio mundo comum. Por outro lado, a principal característica da moderna teoria política e econômica, na medida em que encara a propriedade privada como questão crucial, tem sido a ênfase que coloca nas atividades privadas dos donos de propriedade e em sua necessidade de proteção governamental para fins de acúmulo de riqueza às custas da própria propriedade tangível. O que importa à esfera pública, porém, não é o espírito mais ou menos empreendedor de homens de negócios privados, e sim as cercas em torno das casas e dos jardins dos cidadãos. A invasão da privatividade pela sociedade, a «socialização do homem» (Marx), é mais eficazmente realizada através da expropriação, mas esta não é a única maneira. Neste, como em outros aspectos, as medidas revolucionárias do socialismo ou do comunismo podem muito bem ser substituídas por uma «decadência» — mais lenta, porém não menos certa — da esfera privada em geral e da propriedade privada em particular.

A distinção entre as esferas pública e privada, encarada do ponto de vista da privatividade e não do corpo político, equivale à diferença entre o que deve ser exibido e o que deve ser ocultado. Somente a era moderna, em sua rebelião contra a sociedade, descobriu quão rica e variegada pode ser a esfera do oculto nas condições da intimidade; mas é impressionante que, desde os primórdios da história até o nosso tempo, o que precisou de ser escondido na privatividade tenha sido sempre a parte corporal da existência humana, tudo o que é ligado à necessidade do próprio processo vital e que, antes da era moderna, abrangia todas as atividades a serviço da subsistência do indivíduo e da sobrevivência da espécie. Mantidos fora da vista eram os trabalhadores que, «com o seu corpo, cuidavam das necessidades (físicas) da vida»,[78] e as mulheres que, com seu corpo, garantem a sobrevivência física da espécie. Mulheres e escravos pertenciam à mesma categoria e eram mantidos fora das vistas alheias — não somente porque eram a propriedade de outrem, mas porque a sua vida era «laboriosa», dedicada a funções corporais.[79] No início da era moderna, depois que o labor «livre» perdeu o seu esconderijo da privatividade do lar, os operários passaram a ser escondidos e segregados da comunidade como criminosos, atrás de altos muros e sob constante supervisão.[80] O fato de que a era moderna emancipou as classes operárias e as mulheres quase no mesmo momento histórico deve, certamente, ser incluído entre as características de uma era que já não acreditava que as funções corporais e os interesses materiais deviam ser escondidos. E é mais sintomático ainda da natureza destes fenômenos que os poucos vestígios remanescentes da estrita privatividade, mesmo em nossa própria civilização, tenham a ver com «necessidades» no sentido original de sermos carentes pelo fato de termos um corpo.

78. Aristóteles, *Política* 1254b25.

— 10 —

A Localização das Atividades Humanas

Embora a distinção entre o privado e o público coincida com a oposição entre a necessidade e a liberdade, entre a futilidade e a realização e, finalmente, entre a vergonha e a honra, não é de forma alguma verdadeiro que somente o necessário, o fútil e o vergonhoso tenham o seu lugar adequado na esfera privada. O significa-

79. A vida da mulher é classificada de *ponetikos* por Aristóteles, *Sobre a Geração dos Animais* 775a33. O fato de que mulheres e escravos pertenciam a um só grupo e viviam juntos, de que nenhuma mulher, nem mesmo a esposa do chefe da casa, vivia entre seus iguais — outras mulheres livres — de modo que a posição social dependia muito menos do nascimento que da «ocupação» ou função, é muito bem apresentado por Wallon (*op.cit.*, I, 77 ff.), que fala de uma «confusion des rangs, ce partage de toutes les fonctions domestiques»: «Les femmes ... se confondaient avec leurs esclaves dans les soins habituels de la vie intérieure. De quelque rang qu'elles fussent, le travail était leur apanage, comme aux hommes la guerre».

80. Veja-se Pierre Brizon, *Histoire du travail et des travailleurs* (4a. ed.; 1926), p.184, quanto às condições de trabalho numa fábrica do século XVII.

do mais elementar das duas esferas indica que há coisas que devem ser ocultadas e outras que necessitam ser expostas em público para que possam adquirir alguma forma de existência. Se examinarmos essas coisas, independentemente de onde as encontramos em qualquer civilização, veremos que cada atividade humana converge para a sua localização adequada no mundo. Isto se aplica às principais atividades da *vita activa* — labor, trabalho e ação; mas existe um exemplo, reconhecidamente extremo, deste fenômeno cuja vantagem para a ilustração é que desempenhou papel considerável na teoria política.

A bondade num estilo absoluto, em contraposição à «utilidade» ou à «excelência» na antiguidade greco-romana, tornou-se conhecida em nossa civilização somente com o advento do cristianismo. Desde então, sabemos que as boas obras são uma importante variedade entre as ações humanas possíveis. O notório antagonismo entre o cristianismo e a *res publica* — tão admiravelmente resumido na fórmula de Tertuliano: *nec ulla magis res aliena quam publica* («nada nos é mais alheio que o que tem importância pública»)[81] — é, de modo geral o correto, visto como conseqüência de antigas expectativas escatológicas, cuja importância imediata somente se perdeu depois que a experiência demonstrou que nem mesmo a queda do Império Romano significava o fim do mundo.[82] Contudo, o caráter extraterreno do cristianismo tem ainda outra raiz, talvez ainda mais intimamente relacionada com os ensinamentos de Jesus de Nazaré, e de qualquer forma tão independente da crença na perecibilidade do mundo que temos a tentação de ver nela a verdadeira razão interior pela qual a alienação cristã em relação ao mundo pôde sobreviver tão facilmente à óbvia frustração de suas esperanças escatológicas.

A única atividade que Jesus ensinou, por palavras e atos, foi a atividade da bondade; e a bondade contém, obviamente, certa tendência de evitar ser vista e ouvida. A hostilidade cristã em relação à esfera pública, a tendência que tinham pelo menos os primeiros cristãos de levar uma vida o mais possível afastada da esfera pública, pode também ser entendida como conseqüência evidente da devoção às boas obras, independentemente de qualquer crença ou expectativa. Pois é claro que, no instante em que uma boa obra se torna pública e conhecida, perde o seu caráter específico de bondade, de não ter sido feita por outro motivo além do amor à bondade. Quando a bondade se mostra abertamente já não é bondade, embora possa ainda ser útil como caridade organizada ou como ato de solidariedade. Daí: «Não dês tuas esmolas perante os homens, para seres visto por eles». A bondade só pode existir quando não é percebida, nem mesmo por aquele que a faz; quem quer que se veja a si mesmo no ato de fazer uma boa obra deixa de ser bom; será, no máximo, um membro útil da sociedade ou zeloso membro da Igreja. Daí: «Que a tua mão esquerda não saiba o que faz a tua mão direita».

Talvez seja esta curiosa qualidade negativa da bondade, a ausência do fenômeno visível da aparência, o que torna o surgimento de Jesus de Nazaré na história um evento tão profundamente paradoxal; certamente parece ser por isto que ele pensava e ensinava que nenhum homem pode ser bom: «Por que me chamais de bom? Ninguém é bom a não ser um, isto é, Deus».[83] A mesma convicção surge na história talmúdica dos trinta e seis homens justos, em atenção aos quais Deus salva o mundo, e que também não são conhecidos de ninguém, muito menos de si mesmos. Isto nos lembra a grande visão de Sócrates de que nenhum homem pode ser sábio, de onde resulta o amor à sabedoria, ou filo-sofia; toda a vida de Jesus parece atestar que o amor à bondade resulta da compreensão de que nenhum homem pode ser bom.

O amor à sabedoria e o amor à bondade, que se resolvem nas atividades de filosofar e de praticar boas ações, têm em comum o fato de que cessam imediatamente — cancelam-se, por assim dizer — sempre que se presume que o homem pode *ser* sábio ou *ser* bom. Sempre houve tentativas de dar vida ao que jamais pode sobreviver ao momento fugaz do próprio ato, e todas elas sempre levaram ao absurdo. Os filósofos dos últimos anos da antiguidade,

81. Tertuliano, *op.cit.* 38.

82. Esta diferença de experiência talvez explique, em parte, a diferença entre a grande sanidade de Agostinho e a terrível concretitude da noção tertuliana de política. Ambos eram romanos e profundamente formados pela vida política de Roma.

83. Lucas 8:19. O mesmo pensamento ocorre em Mateus 6:1-18, onde Jesus adverte contra a hipocrisia, contra a exibição pública da devocão. A devoção não pode «ser vista dos homens», mas somente de Deus, que «vê em secreto». É verdade que Deus «dará a paga» ao homem, mas não, como diz a tradução clássica, «abertamente». A palavra alemã *Scheinheiligkeit* expressa muito adequadamente esse fenômeno religioso, no qual a mera ostentação já é hipocrisia.

que exigiam de si mesmo *serem* sábios, eram absurdos ao afirmar serem felizes quando queimados vivos dentro do famoso Touro de Falera. E não menos absurda é a exigência cristã de *ser* bom e oferecer a outra face, quando não é tomada como metáfora mas posta em prática como modo real de vida.

Termina aqui, porém, a semelhança entre as atividades inspiradas no amor à bondade e no amor à sabedoria. É verdade que ambas se opõem, de certa forma, à esfera pública; mas o caso da bondade é mais extremo neste particular, e portanto é mais relevante em nosso contexto. Só a bondade deve esconder-se de modo absoluto e evitar qualquer publicidade, pois do contrário é destruída. Mesmo quando o filósofo decide, com Platão, deixar a «caverna» dos negócios humanos, não precisa esconder-se de si mesmo; pelo contrário, sob a luz forte das idéias não apenas encontra a verdadeira essência de tudo quanto existe, mas também se encontra a si próprio no diálogo entre «eu e eu mesmo» (*eme emauto*), no qual Platão aparentemente via a essência do pensamento.[84] Estar em solidão significa estar consigo mesmo; e, portanto, o ato de pensar, embora possa ser a mais solitária das atividades, nunca é realizado inteiramente sem um parceiro e sem companhia.

O amante da bondade, porém, jamais pode permitir-se viver uma vida solitária; e, no entanto, a vida que ele passa na companhia dos outros e por amor aos outros deve permanecer essencialmente sem testemunhas; falta-lhe, acima de tudo, a companhia de si próprio. Não é um homem solitário, mas isolado; embora conviva com outros, deve ocultar-se deles e não pode ao menos permitir-se a si mesmo ver o que está fazendo. O filósofo sempre pode contar com a companhia dos pensamentos, ao passo que as obras não podem ser companhia para ninguém: devem ser esquecidas a partir do instante em que são praticadas, porque até mesmo a memória delas destrói sua qualidade de «bondade». Além disto, o ato de pensar, por poder ser lembrado, pode cristalizar-se em pensamentos; e os pensamentos, como todas as coisas que devem sua existência à memória, podem ser transformados em objetos tangíveis que, como a página escrita ou o livro impresso, se tornam parte do artifício humano. As boas obras, por deverem ser imediatamente esquecidas, jamais podem tornar-se parte do mundo; vêm e

84. Encontra-se esta expressão aqui e ali em Platão (veja-se esp. *Górgias* 482).

vão sem deixar vestígios; e positivamente não pertencem a este mundo.

É este caráter extramundano das boas obras que faz do amante da bondade uma figura essencialmente religiosa e torna a bondade, como a sabedoria na antiguidade, uma qualidade essencialmente inumana e sobre-humana. E, no entanto, o amor à bondade, ao contrário do amor à sabedoria, não se limita à experiência de poucos, da mesma forma que o isolamento, ao contrário da solidão, está ao alcance da experiência de todos os homens. Em certo sentido, portanto, a bondade e o isolamento têm muito mais relevância para a política que a sabedoria e a solidão; mas somente a solidão pode vir a ser um autêntico modo de vida na figura do filósofo, ao passo que a experiência muito mais geral do isolamento está em tal contradição com a condição humana da pluralidade que simplesmente não pode ser suportada durante muito tempo: requer a companhia de Deus, a única testemunha admissível das boas obras, para que não venha a aniquilar inteiramente a existência humana. A extraterrenidade da experiência religiosa, na medida em que é realmente a experiência do amor no sentido de atividade — e não a outra, muito mais freqüente, de passiva observação de uma verdade revelada — manifesta-se dentro do próprio mundo; como todas as outras atividades, permanece neste mundo e tem que ser realizada dentro dele. Mas essa manifestação, embora ocorra no espaço no qual outras atividades são realizadas — e dependa desse espaço — é de natureza ativamente negativa; por fugir do mundo e esconder-se de seus habitantes, nega o espaço que o mundo oferece aos homens e, principalmente, aquela região pública desse espaço onde tudo e todos são vistos e ouvidos por outros.

Como modo sistemático de vida, portanto, a bondade não é apenas impossível nos confins da esfera pública: pode até mesmo destruí-la. Talvez ninguém tenha percebido tão claramente essa qualidade destrutiva da bondade quanto Maquiavel que, em famosa passagem, tem a ousadia de ensinar aos homens «a não serem bons.»[85] Não é preciso acrescentar que ele não disse nem pretendia dizer que se deva ensinar aos homens a serem maus; o ato criminoso, embora por outros motivos, deve também procurar não ser visto nem ouvido por outros. O critério com que Maquiavel julgava a ação política era a glória, o mesmo critério da antiguidade clássica; e a maldade, como a bondade, não pode assumir o resplendor da

85. *O Príncipe*, cap.15.

glória. Assim, qualquer método pelo qual «um homem possa realmente conquistar o poder, mas não a glória», é mau.[86] A maldade que deixa o seu esconderijo é impudente e destrói diretamente o mundo comum; a bondade que sai do seu esconderijo e assume papel público deixa de ser boa: torna-se corrupta em seus próprios termos e levará essa corrupção para onde quer que vá. Assim, para Maquiavel, o motivo pelo qual a Igreja era uma influência corruptora na política italiana é que participava de assuntos seculares, e não a corrupção individual de bispos e prelados. Para ele, a alternativa apresentada pelo problema do domínio religioso da esfera pública era inevitavelmente esta: ou a esfera pública corrompia o clero e, conseqüentemente, se corrompia a si mesma, ou o clero permanecia incorrupto e destruía completamente a esfera pública. Uma igreja reformada constituía, portanto, um perigo ainda maior aos olhos de Maquiavel, que viu com grande respeito, mas com apreensão ainda maior, o reflorescimento religioso do seu tempo, as «novas ordens» que, «evitando que a religião fosse destruída pela licenciosidade dos prelados e dos chefes da Igreja», ensinam as pessoas a serem boas e a não «resistir ao mal» —, em decorrência do que «os governantes perversos podem fazer todo o mal que quiserem».[87]

Escolhemos o exemplo reconhecidamente extremo de realizar boas obras — extremo porque esta atividade não encontra guarida nem mesmo na esfera da privatividade — para sugerir que os critérios históricos das comunidades políticas, mediante os quais cada uma delas determinava quais as atividades da *vita activa* a serem admitidas em público, podem ter correspondência na natureza dessas mesmas atividades. Ao levantar a questão, não pretendo empreender uma análise exaustiva das atividades da *vita activa*, cujas manifestações têm sido curiosamente negligenciadas por uma tradição que a via basicamente do ponto de vista da *vita contemplativa*, mas tentar determinar, com alguma segurança, o seu significado político.

86. *Ibid.*, cap.8.

87. *Discursos*, Livro III, cap.1.

CAPÍTULO III

LABOR

Neste capítulo criticarei Karl Marx — o que é lamentável numa época em que tantos escritores, que antes ganharam o seu sustento indo buscar, explícita ou tacitamente, inspiração na grande riqueza das idéias e visões marxistas, decidiram tornar-se anti-marxistas profissionais, sendo que um deles, no decorrer de tal processo, chegou a descobrir que o próprio Karl Marx não era capaz de sustentar-se a si mesmo, esquecendo momentaneamente as gerações de autores que Marx «sustentou». Em situação tão delicada, posso apenas lembrar ao leitor uma declaração de Benjamin Constant, feita quando este se viu obrigado a atacar Rousseau: «J'éviterai certes de me joindre aux détracteurs d'un grand homme. Quand le hasard fait qu'en apparence je me rencontre avec eux sur un seul point, je suis en défiance de moi-même; et pour me consoler de paraître un instant de leur avis ... j'ai besoin de désavouer et de flétrir, autant qu'il est en moi, ces prétendus auxiliaires». («Evitarei decerto a companhia de detratores de um grande homem. Quando, por acaso, pareço concordar com eles em algum ponto, desconfio de mim mesmo; e, para consolar-me de haver aparentemente compartilhado de sua opinião ... quero renegar e repudiar o mais possível esses pretensos colaboradores».)[1]

1. Veja-se «De la liberté des anciens comparée a celle des modernes» (1819), reeditado em *Cours de politique constitutionelle* (1872), II, 549.

— 11 —

«O Labor do Nosso Corpo e o Trabalho de Nossas Mãos»[2]

A distinção que proponho entre labor e trabalho é inusitada. A evidência fenomenológica a favor dessa distinção é demasiado marcante para que se ignore; e, no entanto, é historicamente verdadeiro que, à parte certas observações esporádicas — as quais por sinal nunca chegaram a ser desenvolvidas nas teorias de seus autores —, quase nada existe para corroborá-la na tradição pré-moderna do pensamento político ou no vasto corpo das modernas teorias do trabalho. Contra essa carência de provas históricas, porém, há uma testemunha muito eloqüente e obstinada: a simples circunstância de que todas as línguas européias, antigas e modernas, possuem duas palavras de etimologia diferente para designar o que para nós, hoje, é a mesma atividade, e conservam ambas a despeito do fato de serem repetidamente usadas como sinônimas.[3]

Assim, a distinção de Locke entre as mãos que trabalham e o corpo que «labora» é, de certa forma, reminiscente da antiga distinção grega entre o *cheirotechnes*, o artífice, ao qual corresponde o *Handwerker* alemão, e aqueles que, como «escravos e animais domésticos, atendem com o corpo às necessidades da vida»[4] — ou, na expressão grega, *to somati ergazesthai*, trabalham com o corpo. (Mesmo neste exemplo, porém, o labor e o trabalho já são tratados como idênticos, pois a palavra empregada não é *ponein*, laborar, mas *ergazesthai*, trabalhar.) Somente em um ponto — que, porém, é lingüisticamente o mais importante de todos — o emprego antigo e o emprego moderno das duas palavras como sinônimas fracassou inteiramente: na formação do substantivo correspondente. Mais uma vez, encontramos aqui completa unanimidade: a palavra «labor», como substantivo, jamais designa o produto final, o resultado da ação de laborar; permanece como substantivo verbal, uma espécie de gerúndio. Por outro lado, é da palavra correspondente a trabalho que deriva o nome do próprio produto, mesmo nos casos em que o uso corrente seguiu tão de perto a evolução moderna que a forma verbal da palavra «trabalho» se tornou praticamente obsoleta.[5]

O motivo pelo qual esta distinção permaneceu ignorada e sua importância nunca foi examinada nos tempos antigos parece-nos bastante óbvio. O desprezo pelo labor, originalmente resultante da acirrada luta do homem contra a necessidade e de uma impaciência não menos forte em relação a todo esforço que não deixasse qualquer vestígio, qualquer monumento, qualquer grande obra digna de ser lembrada, generalizou-se à medida em que as exigências da vida na *polis* consumiam cada vez mais o tempo dos cidadãos e com a ênfase em sua abstenção (*skhole*) de qualquer atividade que não fosse política, até estender-se a tudo quanto exigisse esforço. O costume político anterior, que precedeu o pleno desenvolvimento da cidade-estado, meramente distinguia entre escravos — inimigos vencidos (*dmoes* ou *douloi*), que eram levados para a casa do vencedor juntamente com outros despojos de guerra e lá, como moradores da casa (*oiketai* ou *familiares*), trabalhavam como escravos para prover o próprio sustento e o dos seus senhores — e os *demiourgoi*, os operários do povo em geral, que tinham liberdade de

2. Locke, *Second Treatise of Civil Government*, seção 26.

3. Assim, a língua grega diferencia entre *ponein* e *ergazesthai*, o latim entre *laborare* e *facere* ou *fabricari*, que têm a mesma raiz etimológica; o francês, entre *travailler* e *ouvrer*, o alemão entre *arbeiten* e *werken*. Em todos estes casos, só os equivalentes de «labor» têm conotação de dor e atribulação. O alemão *Arbeit* aplicava-se originariamente ao trabalho agrícola executado por servos, e não ao trabalho do artífice, que era chamado *Werk*. O francês *travailler* substituiu a outra palavra mais antiga, *labourer*, e vem de *tripalium*, que era uma espécie de tortura. Veja-se Grimm, *Wörterbuch*, pp.1854 ff., e Lucien Fèbre, «Travail: évolution d'un mot et d'une idée», no *Journal de psychologie normale et pathologique*, Vol.XLI, Nº 1 (1948).

4. Aristóteles, *Política* 1254b25.

5. É o caso do francês *ouvrer* e do alemão *werken*. Em ambas estas línguas, diferentemente do uso corrente do inglês *labor*, as palavras *travailler* e *arbeiten* quase perderam seu significado original de dor e atribulação; Grimm, (*op.cit.*) já notara essa mudança em meados do século passado: «Während in älterer Sprache die Bedeutung von *molestia* und schwerer Arbeit vorherrschte, die von *opus*, *opera*, zurücktrat, tritt umgekehrt in der heutigen diese vor und jene erscheint seltener». Também digno de nota é o fato de que os substantivos *work*, *oeuvre*, *Werk* tendem cada vez mais a ser usados em relação a obras de arte nas três línguas.

movimento fora da esfera privada e dentro da esfera pública.[6] Em época mais recente, os artesãos, aos quais Sólon descrevia ainda como filhos de Atena e de Hefesto, chegaram a receber outro nome: eram chamados de *banausoi*, isto é, homens cujo principal interesse é o seu ofício e não o mundo público. É somente a partir de fins do século V que a *polis* passa a classificar as ocupações segundo a quantidade de esforço que exigem, de sorte que Aristóteles considerava como mais mesquinhas aquelas ocupações «nas quais o corpo se desgasta». Embora se recusasse a conceder cidadania aos *banausoi*, teria aceito pastores e pintores — mas não camponeses nem escultores.[7]

Veremos que, à parte seu desdém pelo labor, os gregos tinham suas razões para não confiar no artífice ou, antes, na mentalidade do *homo faber*. Essa desconfiança, porém, só é encontrada em certos períodos, ao passo que todas as antigas classificações das atividades humanas, inclusive as que, como a de Hesíodo, supostamente enaltecem o labor,[8] repousam na convicção de que o labor do

---

6. Veja-se J.-P. Bernant, «Travail et nature dans la Grèce ancienne» (*Journal de psychologie normale et pathologique*, LII, Nº 1 (Janeiro-Março de 1955)): «Le terme (*demiourgoi*), chez Homère et Hésiode, ne qualifie pas à l'origine l'artisan en tant que tel, comme 'ouvrier': il définit toutes les activités qui s'exercent en dehors du cadre de l'*oikos*, en faveur d'un public, *demos*: les artisans — charpentiers et forgerons — mais nom mois qu'eux les devins, les héraults, les aèdes».

7. *Política* 1258b35 ff. Quanto à discussão de Aristóteles acerca da admissão dos *banausoi* à cidadania, veja-se *Política* iii. 5. A teoria de Aristóteles corresponde muito de perto à realidade: estima-se que até 80 por cento da mão-de-obra livre, trabalhadores e comerciantes consistiam em indivíduos que não eram cidadãos: eram «estrangeiros» (*katoikountes* e *metoikoi*) ou escravos emancipados que haviam galgado essas posições (veja-se Fritz Heichelheim, *Wirtschaftsgeschichte des Altertums* (1938), I, 398 ff.). Jacob Burckhardt que, em sua *Griechische Kulturgeschichte* (Vol.II, seções 6 e 8), registra a opinião corrente na Grécia quanto a quem pertencia ou não à classe dos *banausoi*, observa também que não se conhece nenhum tratado sobre escultura. Em vista dos muitos ensaios sobre música e poesia, é provável que não se trate de acidente da tradição, como não é acidental o fato de conhecermos tantas histórias acerca do grande sentimento de superioridade e até mesmo da arrogância de famosos pintores, das quais não existem correspondentes quando se trata de escultores. Esta diferença entre pintores e escultores sobreviveu muitos séculos. Encontramo-la ainda na Renascença, quando a escultura era classificada entre as artes servis, enquanto que a pintura tinha uma posição intermediária entre as artes liberais e servis (veja-se Otto Neurath, «Beiträge zur Geschichte der Opera Servilia», *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, Vol.XLI, Nº 2 (1915)).

O fato de que a opinião pública grega nas cidades-estados julgava as ocupações segundo o esforço necessário e o tempo consumido recebe apoio de uma observação de Aristóteles quanto à vida dos pastores: «Há grandes diferenças nos modos de vida humanos. Os mais indolentes são os pastores, que conseguem alimento sem trabalho (*ponos*) a partir de animais domésticos, e gozam de lazer (*skholazousin*)» (*Política* 1256a30 ff.). É interessante notar que Aristóteles, provavelmente seguindo a opinião corrente, mencione aqui a indolência (*aergia*) juntamente com, e quase como condição para, a *skhole*, a abstenção de certas atividades, que é a condição para a vida política. O leitor moderno em geral deve saber que *aergia* e *skhole* não são a mesma coisa. A indolência tinha as mesmas conotações que tem para nós, e uma vida de *skhole* não era considerada uma vida preguiçosa. Não obstante, o equacionamento de *skhole* com o ócio é característico de uma evolução ocorrida dentro da *polis*. Assim, Xenofonte nos conta que Sócrates fora acusado de haver citado um verso de Hesíodo: «O trabalho não envergonha, mas sim a preguiça (*aergia*)». A acusação era que Sócrates havia instilado em seus discípulos um espírito de servilidade (*Memorabilia* i. 2. 56). Historicamente, é importante lembrar a diferença entre o desprezo com que, nas cidades-estados gregas, eram vistas todas as ocupações não-políticas resultantes do fato de que os cidadãos dedicavam quase todo o seu tempo e energia à *polis*, e o desprezo anterior, mais original e mais antigo, pelas atividades que serviam apenas à subsistência — *ad vitae sustentatione*, como são definidas as *opera servilia* ainda no século XVIII. No mundo de Homero, Páris e Ulisses ajudam na construção de suas casas, a própria Nausicaa lava as roupas dos irmãos, etc. Tudo isto faz parte da auto-suficiência do herói homérico, de sua independência e supremacia autônoma de sua pessoa. Nenhum trabalho é sórdido quando significa maior independência; a mesma atividade pode ser sinal de servilidade se o que estiver em jogo não for a independência pessoal, e sim a mera sobrevivência, se não for uma expressão de soberania mas de sujeição à necessidade. A diferença de valor atribuído por Homero ao artesanato é, naturalmente, muito conhecida. Mas o seu verdadeiro significado foi lindamente exposto num ensaio recente de Richard Harder, *Eigenart der Griechen* (1949).

8. O labor e o trabalho (*ponos* e *ergon*) são diferenciados em Hesíodo; só o trabalho é devido a Eris, a deusa da emulação (*Os Trabalhos e os Dias* 20-26), mas o labor, como todos os outros males, provém da cai-

nosso corpo, exigido pelas necessidades deste último, é servil. Conseqüentemente, as ocupações que não consistiam em labor, mas ainda assim eram exercidas com a finalidade de atender às necessidades da vida, foram assimiladas à condição de labor; e isto explica as mudanças e as variações de avaliação e classificação em diferentes períodos de tempo e em diferentes lugares. A opinião de que o labor e o trabalho eram ambos vistos com desdém na antiguidade pelo fato de que somente escravos os exerciam é um preconceito dos historiadores modernos. Os antigos raciocinavam de outra forma: achavam necessário ter escravos em virtude da natureza servil de todas as ocupações que servissem às necessidades de manutenção da vida.[9] Precisamente por este motivo é que a instituição da escravidão era defendida e justificada. Laborar significava ser escravizado pela necessidade, escravidão esta inerente às condições da vida humana. Pelo fato de serem sujeitos às necessidades da vida, os homens só podiam conquistar a liberdade subjugando outros que eles, à força, submetiam à necessidade. A degradação do escravo era um rude golpe do destino, um fado pior que a morte, por implicar a transformação do homem em algo semelhante a um animal doméstico.[10] Assim, qualquer alteração na condição do escravo, como a alforria, ou qualquer mudança de circunstâncias políticas gerais que elevasse certas ocupações a um nível de relevância pública, significava automaticamente uma mudança na «natureza» do escravo.[11]

Ao contrário do que ocorreu nos tempos modernos, a instituição da escravidão na antiguidade não foi uma forma de obter mão-de-obra barata nem instrumento de exploração para fins de lucro, mas sim a tentativa de excluir o labor das condições da vida humana. Tudo o que os homens tinham em comum com as outras formas de vida animal era considerado inumano. (Esta era também, por sinal, a razão da teoria grega, tão mal interpretada, da natureza inumana do escravo. Aristóteles, que sustentou tão explicitamente a sua teoria para depois, no leito de morte, alforriar seus escravos, talvez não fosse tão incoerente como tendem a pensar os modernos. Não negava que os escravos pudessem ser humanos; negava somente o emprego da palavra «homem» para designar membros da espécie humana totalmente sujeitos à necessidade.)[12] E a verdade é que o emprego da palavra «animal» no conceito de *animal laborans*, ao contrário do outro uso, muito discutível, da mesma palavra na expressão *animal rationale*, é inteiramente justificado. O *animal laborans* é, realmente, apenas uma das espécies animais que vivem na terra — na melhor das hipóteses a mais desenvolvida.

Não é surpreendente que a distinção entre labor e trabalho tenha sido ignorada na antiguidade clássica. A diferenciação entre a

---

xa de Pandora (90 ff.) e é punição imposta por Zeus porque Prometeu «o astuto o traiu». Desde então, «os deuses esconderam a vida dos olhos dos homens» (42 ff.), e sua maldição atinge «o homem que se alimenta de pão» (82). Além disto, Hesíodo aceita como natural que o trabalho, numa fazenda, seja feito por escravos e animais domésticos. Louva a vida cotidiana — o que, para um grego, já é bastante extraordinário — mas o seu ideal é o fazendeiro abastado e fino, e não o trabalhador que fica em casa e mantém-se afastado das aventuras do mar e dos negócios públicos da *agora* (29 ff.), tratando apenas de sua vida.

9. Aristóteles inicia sua famosa discussão da escravidão (*Política* 1253b25) com a afirmação de que, «sem o necessário, nem a vida nem a boa vida é possível». Ter escravos é a forma humana de dominar a necessidade e, portanto, não é *para physin*, contra a natureza; a própria vida o exige. Portanto, os camponeses, que produzem o necessário para a vida, são classificados, tanto por Platão como por Aristóteles, na mesma categoria que os escravos (veja-se Robert Schlaifer, «Greek Theories of Slavery from Homer to Aristotle», *Harvard Studies in Classical Philology*, Vol.XLVII (1936)).

10. É neste sentido que Eurípides chama todos os escravos de «maus»: encaram tudo do ponto de vista do estômago (*Suplementum Euripideum*, ed. Arnim, frag.49, nº 2).

11. Assim é que Aristóteles recomendava que os escravos incumbidos de «ocupações livres» (*ta eleuthera ton ergon*) fossem tratados com mais dignidade e não como escravos. Por outro lado, quando, nos primeiros séculos do Império Romano, certas funções públicas, que sempre haviam sido executadas por escravos públicos, passaram a ser consideradas mais dignas e mais importantes, esses *servi publici* — que, na verdade, cumpriam tarefas de funcionários públicos — receberam permissão de usar toga e desposar mulheres livres.

12. As duas qualidades que, segundo Aristóteles, o escravo não possui — e é por causa desses defeitos que ele não é humano — são a faculdade de deliberar e decidir (*to bouleutikon*) e de prever e escolher (*proairesis*). Isto é, naturalmente, outra maneira de dizer que o escravo é sujeito à necessidade.

casa privada e a esfera política pública, entre o doméstico que era um escravo e o chefe da casa que era um cidadão, entre as atividades que deviam ser escondidas na privatividade do lar e aquelas que eram dignas de vir a público, apagaram e predeterminaram todas as outras distinções, até restar somente um critério: é na privatividade ou em público que se gasta a maior parte do tempo e do esforço? A ocupação é motivada por *cura privati negotii* ou *cura rei publicae*, para cuidar de negócios privados ou para atender às coisas públicas?[13] Com o advento da teoria política os filósofos aboliram até mesmo estas distinções que, ao menos, haviam estabelecido uma diferença entre as atividades, e opuseram a contemplação a todo e qualquer tipo de atividade. Com eles, até mesmo a ocupação política foi rebaixada à posição de necessidade; e esta, daí por diante, passou a ser o denominador comum de todas as manifestações da *vita activa*. Nem podemos esperar auxílio do pensamento político cristão, que aceitou a distinção feita pelos filósofos e refinou-a; e, como a religião destina-se à multidão, enquanto a filosofia é somente para alguns poucos, deu-lhe validade geral, obrigatória para todos os homens.

À primeira vista, porém, é surpreendente que a era moderna — tendo invertido todas as tradições, tanto a posição tradicional da ação e da contemplação como a tradicional hierarquia dentro da própria *vita activa*, tendo glorificado o trabalho (labor) como fonte de todos os valores, e tendo promovido o *animal laborans* à posição tradicionalmente ocupada pelo *animal rationale* — não tenha produzido uma única teoria que distinguisse claramente entre o *animal laborans* e o *homo faber*, entre «o labor do nosso corpo e o trabalho de nossas mãos». Ao invés disso, encontramos primeiro a distinção entre trabalho produtivo e improdutivo; um pouco mais tarde, a diferenciação entre trabalho qualificado e não-qualificado; e, finalmente, sobrepondo-se a ambas por ser aparentemente de importância mais fundamental, a divisão de todas as atividades em trabalho manual e intelectual. Das três, porém, somente a distinção entre trabalho produtivo e improdutivo vai ao fundo da questão; e não foi por acaso que os dois grandes teoristas do assunto, Adam Smith e Karl Marx, basearam nela toda a estrutura do seu argumento. O próprio motivo da promoção do labor como trabalho na era moderna foi a sua «produtividade»; e a noção aparentemente blasfema de Marx de que o trabalho (e não Deus) criou o homem,

13. Cícero, *De re publica* v. 2.

ou de que o trabalho (e não a razão) distingue o homem dos outros animais, era apenas a formulação mais radical e coerente de algo com que toda a era moderna concordava.[14]

Além do mais, tanto Smith quanto Marx estavam de acordo com a moderna opinião pública quando menosprezavam o trabalho improdutivo, que para eles era parasítico, uma espécie de perversão do trabalho, como se fosse indigno deste nome toda atividade que não enriquecesse o mundo. Marx certamente compartilhava do desprezo de Smith pelos «criados servis» que, como «convivas ociosos ... nada deixam atrás de si em troca do que consomem.»[15] No entanto, todas as eras anteriores à era moderna, ao identificar o trabalho com a escravidão, tinham em mente precisamente esses

14. «A criação do homem através do trabalho humano» foi uma das mais persistentes idéias de Marx desde sua juventude. Essa idéia pode ser encontrada sob a forma de variantes diversas no *Jugendschriften* (onde, na «Kritik der Hegelschen Dialektik», ele a atribui a Hegel). (Veja-se *Marx-Engels Gesamtausgabe*, Parte I, Vol.5 (Berlim, 1932), pp.156 e 167.) Fica claro no contexto que Marx realmente pretendia substituir a tradicional definição do homem como *animal rationale* chamando-o de *animal laborans*. Reforça a teoria uma sentença da *Deutsche Ideologie* que, mais tarde, foi suprimida: «Der erste geschichtliche Akt dieser Individuen, wodurch sie sich von den Tieren unterscheiden, ist nicht, dass sie denken, sondern, dass sie anfangen ihre Lebensmittel zu produzieren» (*ibid.*, p.568). Formulações semelhantes ocorrem no «Okonomisch-philosophische Manuskripte» (*ibid.*, p.125), e na «Die heilige Familie» (*ibid.*, p. 189). Engels empregou formulações semelhantes muitas vezes; por exemplo, no Prefácio de 1884 a *Ursprung der Familie* e no artigo de jornal de 1876, «Labour in the Transition from Ape to Man» (veja-se Marx e Engels, *Selective Works* (Londres, 1950), Vol.II).

Parece que foi Hume, e não Marx, o primeiro a insistir em que o trabalho distingue o homem do animal (Adriano Tilgher, *Homo Faber* (1929); edição inglesa: *Work: What It Has Meant to Men through the Ages* (1930)). Como o trabalho não desempenha qualquer papel importante na filosofia de Hume, este fato tem interesse apenas histórico; para ele, essa característica não tornava a vida humana mais produtiva, mas somente mais árdua e mais dolorosa que a vida animal. Contudo, é interessante, neste contexto, notar com que cuidado Hume insistia repetidamente que nem o pensamento nem o raciocínio distingue o homem do animal, e que a conduta dos animais demonstra que estes possuem as mesmas faculdades.

15. *Wealth of Nations* (ed. Everyman), II, 302.

criados servis, esses caseiros, *oiketai* ou *familiares*, cujo trabalho era exigido pela mera subsistência e que eram necessários para o consumo isento de esforço, e não para a produção. O que eles deixaram atrás de si em troca do que consumiam foi nada mais nada menos que a liberdade, ou, na linguagem moderna, a produtividade potencial de seus senhores.

Em outras palavras, a distinção entre trabalho produtivo e improdutivo contém, embora eivada de preconceito, a distinção mais fundamental entre trabalho e labor.[16] Realmente, é típico de todo labor nada deixar atrás de si: o resultado do seu esforço é consumido quase tão depressa quanto o esforço é despendido. E, no entanto, esse esforço, a despeito de sua futilidade, decorre de enorme premência; motiva-o um impulso mais poderoso que qualquer outro, pois a própria vida depende dele. A era moderna em geral e Karl Marx em particular, fascinados, por assim dizer, pela produtividade real e sem precedentes da humanidade ocidental, tendiam quase irresistivelmente a encarar todo o labor como trabalho e a falar do *animal laborans* em termos muito mais adequados ao *homo faber*, como a esperar que restasse apenas um passo para eliminar totalmente o labor e a necessidade.[17]

Sem dúvida, a evolução histórica que tirou o labor de seu esconderijo e o guindou à esfera pública, onde pôde ser organizado e «dividido»,[18] constituiu poderoso argumento no desenvolvimento dessas teorias. Contudo, um fato ainda mais importante neste particular, já pressentido pelos economistas clássicos e claramente descoberto e expresso por Karl Marx, é que a própria atividade do trabalho (labor), independentemente de circunstâncias históricas e de sua localização na esfera privada ou na esfera pública, possui realmente uma «produtividade» própria, por mais fúteis ou pouco duráveis que sejam os seus produtos. Essa produtividade não reside em qualquer um dos produtos do labor, mas na «força» humana, cuja intensidade não se esgota depois que ela produz os meios de sua subsistência e sobrevivência, mas é capaz de produzir um «excedente», isto é, mais que o necessário à sua «reprodução». Uma vez que não é o próprio trabalho, mas o excedente da «*força* de trabalho» humana (*Arbeits*kraft), que explica a produtividade do trabalho, a introdução deste termo por Marx, como Engels observou corretamente, constitui o elemento mais original e mais revolucionário de todo o seu sistema.[19] Ao contrário da produtividade do trabalho, que acrescenta novos objetos ao artifício humano, a produtividade do labor só ocasionalmente produz objetos; sua preocupação fundamental são os meios da própria reprodução; e, como a sua força não se extingue quando a própria reprodução já está assegurada, pode ser utilizada para a reprodução de mais de um processo vital, mas nunca «produz» outra coisa senão «vida».[20] Mediante violenta opressão numa sociedade de escravos, ou mediante a exploração na sociedade capitalista da época de Marx, pode ser canalizada de tal forma que o labor de alguns é bastante para a vida de todos.

Deste ponto de vista puramente social, que é o ponto de vista

16. A distinção entre trabalho produtivo e improdutivo se deve aos fisiocratas, que diferenciavam entre classes produtoras, proprietárias e estéreis. Como afirmavam que a fonte original de toda produtividade residia nas forças naturais da terra, o critério de produtividade que adotavam tinha a ver com a criação de novos objetos, e não com as necessidades e desejos dos homens. Assim, o Marquês de Mirabeau, pai do famoso orador, chama de estéril «la classe d'ouvriers dont les travaux, quoique nécessaires aux besoins des hommes et utiles à la société, ne sont pas néanmoins productifs», e exemplifica sua distinção entre trabalho estéril e produtivo comparando-a à diferença entre cortar uma pedra e produzi-la (veja-se Jean Dautry, «La notion de travail chez Saint-Simon et Fourier», *Journal de psychologie normale et pathologique*, Vol.LII, Nº 1 (Janeiro-Março de 1955)).

17. Esta esperança acompanhou Marx do princípio ao fim. Já a encontramos na *Deutsche Ideologie*: «Es handelt sich nicht darum die Arbeit zu befreien, sondern sie aufzuheben» (Gesamtausgabe, Parte I, Vol.3, p.185) e, muitas décadas depois, no terceiro volume de *O Capital*, cap.48: «Das Reich der Freiheit beginnt in der Tat erst da, wo das Arbeinten ... aufhört» (*Marx-Engels Gesamtausgabe*, Parte II (Zurique, 1933), p.873).

18. Em sua introdução ao segundo livro de *A Riqueza das Nações*, Adam Smith destaca que a produtividade se deve à divisão do trabalho, e não ao próprio trabalho.

19. Veja-se a Introdução de Engels no «Wage, Labour and Capital», de Marx (em Marx e Engels, *Selected Works* (Londres, 1950), I, 384), no qual Marx introduzira o novo termo com certa ênfase.

20. Marx sempre ressaltou, especialmente em sua juventude, que a principal função do trabalho era a «produção da vida» e, portanto, via o trabalho em pé de igualdade com a procriação (veja-se *Deutsche Ideologie*, p.19, e «Wage, Labour and Capital», p.77).

de toda a era moderna, mas que recebeu sua mais coerente e grandiosa expressão na obra de Marx, todo trabalho é «produtivo»; e perde sua validade a distinção anterior entre a realização de «tarefas servis», que não deixam vestígios, e a produção de coisas suficientemente duráveis para que sejam acumuladas. Como vimos antes, o ponto de vista social é idêntico à interpretação que nada leva em conta a não ser o processo vital da humanidade; e, dentro de seu sistema de referência, todas as coisas tornam-se objetos de consumo. Numa sociedade completamente «socializada», cuja única finalidade fosse a sustentação do processo vital — e é este o ideal, infelizmente um tanto utópico, que orienta as teorias de Marx[21] — a distinção entre labor e trabalho desapareceria completamente; todo trabalho tornar-se-ia labor, uma vez que todas as coisas seriam concebidas, não em sua qualidade mundana e objetiva, mas como resultados da força viva do labor, como funções do processo vital.[22]

É interessante notar que as distinções entre trabalho qualificado e não-qualificado e entre trabalho manual e intelectual não desempenham papel algum na economia política clássica nem na obra de Marx. Comparadas à produtividade do trabalho, essas distinções são realmente de importância secundária. Toda atividade exige certo grau de qualificação, tanto a atividade de limpar e cozinhar como a de escrever um livro ou construir uma casa. A distinção não se refere a atividades diferentes, mas apenas denota certos estágios e qualidades de cada uma delas. Adquiriu certa importância com a moderna divisão do trabalho, na qual tarefas originalmente confiadas aos jovens e aos inexperientes tornaram-se ocupações vitalícias. Mas esta conseqüência da divisão do trabalho, na qual uma atividade é dividida em tantas partes minúsculas que cada operário especializado precisa somente de um mínimo de qualificação, tende a abolir completamente o trabalho qualificado, como Marx acertadamente previu. O resultado é que o que é comprado e vendido no mercado de trabalho não é a qualificação individual, mas a «força de trabalho» (labor), da qual todo ser humano deve possuir aproximadamente a mesma quantidade. Além disto, como o trabalho não-qualificado é, até certo ponto, uma contradição, a distinção em si é válida somente para a atividade do labor; e a tentativa de utilizá-la como principal sistema de referência já indica que a distinção entre trabalho e labor foi abandonada em favor do labor.

Bem diferente é o caso da categoria, mais popular, de trabalho manual e intelectual. Aqui, a conexão subjacente entre o homem que trabalha com a mão e o que trabalha com a cabeça é, mais uma vez, o processo de labor — no último caso, realizado pela cabeça, e no primeiro, por outra parte do corpo. Contudo, o processo de pensar, que se presume seja a atividade da cabeça, é ainda menos «produtivo» que o labor, embora de certa forma se assemelhe a este último, uma vez que o labor é também um processo que provavelmente cessa com a própria vida. Se o labor não deixa atrás de si vestígio permanente, o processo de pensar não deixa coisa alguma tangível. Por si mesmo, o processo de pensar jamais se materializa em objetos. Sempre que o trabalhador intelectual deseja ma-

21. As expressões *vergesellschafteter Mensch* ou *gesellschaftliche Menschheit* eram freqüentemente usadas por Marx para indicar o objetivo do socialismo (veja-se, por exemplo, o terceiro volume de *Das Kapital*, p.873, e o décimo volume das «Theses on Feuerbach»: «O ponto de vista do antigo materialismo é a sociedade 'civil'; o ponto de vista do novo é a sociedade *humana*, ou a humanidade socializada» (*Selected Works*, II, 367)). Consistia na eliminação da lacuna entre a existência individual e a existência social do homem, de sorte que este, «no seu ser mais individual, seria ao mesmo tempo um ser social (um *Gemeinwesen*)» (*Jugendschriften*, p.113). Marx chama freqüentemente essa natureza social de *Gattungswesen* do homem, sua qualidade de membro da espécie, e a famosa «auto-alienação» de Marx é, antes de mais nada, a alienação do homem em relação à sua *Gattungswesen* (*ibid.*, p.89: «Eine unmittelbare Konsequenz davon, dass der Mensch dem Produkt seiner Arbeit, seiner Lebenstätigkeit, seinem Gattungswesen entfremdet ist, ist die Entfremdung des Menschen vom *dem* Menschen»). A sociedade ideal é um estado de coisas no qual todas as atividade humanas derivam tão naturalmente da «natureza» humana como a secreção de cera deriva das abelhas para fazer a colmeia; viver e trabalhar para viver passam a ser a mesma coisa, e a vida já não «começará para (o trabalhador) onde (a atividade do trabalho) cessa» («Wage, Labour and Capital», p.77).

22. A acusação original de Marx contra a sociedade capitalista não era simplesmente que esta transformava todos os objetos em mercadorias, mas sim que «o trabalhador se comporta em relação ao produto do seu trabalho como se este lhe fosse um objeto alheio» («dass der Arbeiter zum Produkt seiner Arbeit als einem fremden Gegenstand sich verhält» (*Jugendschriften*, p.83) — em outras palavras, que as coisas do mundo, uma vez produzidas pelo homem, são até certo ponto independentes da vida humana, «alheia» a ela.

nifestar seus pensamentos tem que usar as mãos como qualquer outro trabalhador. Em outras palavras, o processo de pensar e o processo de trabalhar são duas atividades diferentes que nunca chegam a coincidir: o pensador que deseje dar a conhecer ao mundo o «conteúdo» de seus pensamentos deve, antes de mais nada, parar de pensar e rememorar seus pensamentos. Neste, como em todos os casos, a lembrança prepara o intangível e o fútil para sua materialização final; é o começo do processo de trabalho e, como o estudo que o artesão faz do modelo que lhe guiará a obra, o seu estágio mais imaterial. Em seguida, o próprio trabalho sempre requer algum material sobre o qual possa ser realizado e que, mediante fabricação, que é a atividade do *homo faber*, será transformado em objeto mundano. A qualidade específica de trabalho do trabalho intelectual não se deve menos ao «trabalho de nossas mãos» que a qualquer outro tipo de trabalho.

Parece plausível, e realmente é muito comum, relacionar-se e justificar-se a moderna distinção entre o trabalho intelectual e o manual com a antiga distinção entre artes «liberais» e artes «servis». No entanto, o que distingue as artes liberais das artes servis não é, de forma alguma, «um grau superior de inteligência», nem o fato de que o «artista liberal» trabalha com o cérebro enquanto o «sórdido negociante» trabalha com as mãos. O critério antigo é basicamente político. Aquelas ocupações que envolvem *prudentia*, a capacidade de julgamento prudente que é a virtude do estadista, e as profissões de relevância pública (*ad hominum utilitatem*),[23] como a arquitetura, a medicina e a agricultura,[24] são liberais. Todos os ofícios, tanto o ofício do escriba como o do carpinteiro, são «sórdidos», indignos de um cidadão completo; e os piores são aqueles que consideraríamos os mais úteis, como os dos «vendedores de peixe, açougueiros, cozinheiros, negociantes de aves domésticas e pescadores».[25] Mas nem mesmo estas atividades são necessariamente puro labor. Há ainda uma terceira categoria na qual a própria lida e o próprio esforço (a *opera* em contraposição ao *opus*, a mera atividade em contraposição à obra) é paga, e em tais casos «o mero pagamento é sinal de escravidão».[26]

Embora sua origem possa ser encontrada na Idade Média,[27] a distinção entre trabalho manual e intelectual é moderna e tem duas causas bastante diferentes, ambas as quais, porém, são igualmente características do clima geral da era moderna. Uma vez que, nas condições modernas, toda ocupação deveria demonstrar sua «utilidade» para a sociedade em geral, e como a utilidade das ocupações intelectuais se tornara mais que duvidosa dada a moderna glorificação do trabalho, era apenas natural que também os intelectuais desejassem ser considerados como membros da população trabalhadora. Ao mesmo tempo, porém, e em contradição apenas aparente com este fato, a necessidade e a estima da sociedade em relação a certas realizações «intelectuais» aumentaram de modo sem precedentes em nossa história, com a exceção dos séculos de declínio do Império Romano. Convém lembrar, neste contexto, que, em toda a história antiga, os serviços «intelectuais» dos escribas, quer atendessem a necessidades da esfera pública ou da esfera privada, eram realizados por escravos e classificados como servis. Somente a burocratização do Império Romano e a concomitante

23. Por uma questão de conveniência, seguirei a discussão de Cícero sobre ocupações liberais e servis de *De officiis* i. 50-54. Os critérios de *prudentia* e *utilitas* ou *utilitas hominum* são enunciados nos parágrafos 151 e 155. (A tradução de *prudentia*, por Walter Miller na edição da Loeb Classical Library, como «a higher degree of intelligence» parece-me induzir a erro o leitor).

24. A inclusão da agricultura entre as artes liberais é, naturalmente, especificamente romana. Não se deve a alguma «utilidade» especial da agricultura, mas antes tem a ver com a idéia romana de *pátria*, segundo a qual o *ager Romanus*, e não só a cidade de Roma, é o lugar ocupado pela esfera pública.

25. É esta utilidade para a mera subsistência que Cícero chama de *mediocris utilitas* (parágrafo 151), e que ele elimina das artes liberais. Novamente a tradução parece-me falha; não se trata de «profissões ... das quais advém considerável benefício à sociedade», mas ocupações que, em nítido contraste com as citadas anteriormente, transcendem a utilidade vulgar dos bens de consumo.

26. Os romanos atribuíam tanta importância à diferença entre *opus* e *operae* que tinham dois tipos diferentes de contrato, a *locatio operis* e a *locatio operarum*, dos quais o último tinha papel insignificante, uma vez que a maioria do trabalho era feito por escravos (veja-se Edgar Loening, em *Handwörterbuch der Staatswissenschaften* (1890), I, 742 ff.).

27. A *opera liberalia* era identificada com o trabalho intelectual ou, antes, espiritual na Idade Média (veja-se Otto Neurath, «Beiträge zur Geschichte der Opera Servilia», *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, Vol.XLI (1915), Nº 2).

elevação política e social dos imperadores trouxe uma reavaliação dos serviços «intelectuais».[28] Como o intelectual realmente não é um «trabalhador» — que, como todos os outros trabalhadores, desde o mais humilde artesão até o maior dos artistas, esteja empenhado em acrescentar alguma coisa, se possível durável, ao artifício humano —, ele se assemelha mais ao «criado servil» de Adam Smith que a qualquer outro, ainda que a sua função seja menos manter intato o processo da vida e cuidar de sua regeneração que tratar da manutenção das várias e gigantescas máquinas burocráticas, cujos processos consomem os seus serviços e devoram os seus produtos tão rápida e impiedosamente quanto o próprio processo biológico da vida.[29]

— 12 —

O Caráter de «Objeto» do Mundo

O desprezo pelo labor na teoria antiga e sua glorificação na teoria moderna baseavam-se ambos na atitude subjetiva ou na atividade do trabalhador, uma desconfiando de seu doloroso esforço

28. H. Wallon descreve este processo sob o reino de Diocleciano: «... les fonctions jadis serviles se trouvèrent anoblies, élevées au premier rand de l'État. Cette haute considération qui de l'empereur se répandait sur les premiers serviteurs du palais, sur les plus hauts dignitaires de l'empire, descendait à tous les degrés des fonctions publiques ...; le service public devint un office public». «Les charges les plus serviles, ... les noms que nous avons cités aux fonctions de l'esclavage, sont revêtus de l'éclat qui rejaillit de la personne du prince» (*Histoire de l'esclavage dans l'antiquité* (1847), III, 126 e 131). Antes desse enaltecimento dos serviços públicos, os escribas eram classificados na mesma categoria que os vigias de edifícios públicos ou mesmo aqueles que conduziam os gladiadores à arena (*ibid.*, p.171). Parece-nos digno de nota o fato de que o enaltecimento dos «intelectuais» tenha coincidido com a criação de uma burocracia.

29. «O trabalho de algumas das mais respeitáveis ordens da sociedade não pruduz, como no caso dos criados domésticos, valor algum», diz Adam Smith, incluindo entre eles «todo o exército e a marinha», «os servos do público», e as profissões liberais tais como as dos «clérigos, advogados, médicos, homens de letras de toda espécie». O trabalho dessas

e a outra louvando-lhe a produtividade. A subjetividade desta forma de abordagem talvez seja mais óbvia na distinção entre trabalho leve e pesado; mas já vimos que, pelo menos no caso de Marx — que, sendo o maior dos modernos teoristas do trabalho, é necessariamente uma espécie de pedra de toque em tais discussões —, a produtividade do trabalho é medida e aferida em relação às necessidades do processo vital para fins da própria reprodução; reside no excedente potencial inerente à força de trabalho humana e não na qualidade ou caráter das coisas que produz. Similarmente, a opinião grega, para a qual os pintores eram superiores aos escultores, certamente não tinha por base algum respeito maior pela pintura.[30] Parece que a distinção entre labor e trabalho, que os nossos teoristas tão obstinadamente desprezaram e nossas línguas tão aferradamente conservaram, torna-se realmente apenas uma diferença de grau quando não se leva em conta o caráter da coisa produzida — sua localização, sua função e a duração de sua permanência no mundo. A distinção entre um pão, cuja «longevidade» no mundo dificilmente ultrapassa um dia, e uma mesa, que pode facilmente sobreviver a gerações de convivas, é sem dúvida muito mais óbvia e decisiva que a diferença entre um padeiro e um carpinteiro.

Vemos, portanto, que a curiosa discrepância entre a linguagem e a teoria que observamos inicialmente não passa de uma discrepância entre a linguagem «objetiva» que falamos, dirigida no sentido do mundo, e as teorias subjetivas, orientadas para o homem, que usamos em nossa tentativa de compreender. É a linguagem, e são as experiências humanas fundamentais que existem por trás da linguagem, e não a teoria, que nos ensinam que as coisas do mundo, entre as quais transcorre a *vita activa*, são de natureza muito diferente e produzidas por tipos muito diferentes de atividades. Vistos como parte do mundo, os produtos do trabalho — e não os produtos do labor — garantem a permanência e a durabilidade sem as quais o mundo simplesmente não seria possível. É dentro desse

pessoas, «como a declamação dos atores, a arenga do orador ou a canção do músico ... perece no próprio instante de sua produção (*op.cit.*, I, 295-96). É óbvio que Smith não encontraria dificuldade alguma para classificar os nossos funcionarios de escritório.

30. Pelo contrário, duvidamos que qualquer pintura fosse jamais tão admirada quanto a estátua do Zeus de Fídias em Olímpia, cujo poder mágico, segundo se dizia, fazia qualquer um esquecer suas aflições e penas; quem não a tinha visto vivera em vão, etc.

mundo de coisas duráveis que encontramos os bens de consumo com os quais a vida assegura os meios de sua sobrevivência. Exigidas por nosso corpo e produzidas pelo labor deste último, mas sem estabilidade própria, essas coisas destinadas ao consumo incessante surgem e desaparecem num ambiente de coisas que não são consumidas, mas usadas, e às quais, à medida em que as usamos, nos habituamos e acostumamos. Como tais, elas geram a familiaridade do mundo, seus costumes e hábitos de intercâmbio entre os homens e as coisas, bem como entre homens e homens. O que os bens de consumo são para a vida humana, os objetos de uso são para o mundo do homem. É destes que os bens de consumo derivam o seu caráter de objeto; e a linguagem, que não permite que a atividade do labor produza algo tão sólido e não-verbal como um substantivo, sugere a forte probabilidade de que nem mesmo saberíamos o que uma coisa é se não tivéssemos diante de nós «o trabalho de nossas mãos».

Diferentes dos bens de consumo e dos objetos de uso são, finalmente, os «produtos» da ação e do discurso que, juntos, constituem a textura das relações e dos negócios humanos. Por si mesmos, são não apenas destituídos da tangibilidade das outras coisas mas ainda menos duráveis e mais fúteis que o que produzimos para o consumo. Sua realidade depende inteiramente da pluralidade humana, da presença constante de outros que possam ver e ouvir e, portanto, cuja existência possamos atestar. Agir e falar são ainda manifestações externas da vida humana; e esta só conhece uma atividade que, embora relacionada com o mundo exterior de muitas maneiras, não se manifesta nele necessariamente nem precisa ser ouvida nem vista nem usada nem consumida para ser real: a atividade de pensar.

Vistos, porém, em sua qualidade mundana, a ação, o discurso e o pensamento têm muito mais em comum entre si que qualquer um deles tem com o trabalho ou o labor. Em si, não «produzem» nem geram coisa alguma: são tão fúteis quanto a própria vida. Para que se tornem coisas mundanas, isto é, feitos, fatos, eventos e organizações de pensamentos ou idéias, devem primeiro ser vistos, ouvidos e lembrados, e em seguida transformados, «coisificados», por assim dizer — em ditos poéticos, na página escrita ou no livro impresso, em pintura ou escultura, em algum tipo de registro, documento ou monumento. Todo o mundo fatual dos negócios humanos depende, para sua realidade e existência contínua, em primeiro lugar da presença de outros que tenham visto e ouvido e que lembrarão; e em segundo lugar, da transformação do intangível na tan-

gibilidade das coisas. Sem a lembrança e sem a reificação de que a lembrança necessita para sua própria realização — e que realmente a tornam, como afirmavam os gregos, a mãe de todas as artes — as atividades vivas da ação, do discurso e do pensamento perderiam sua realidade ao fim de cada processo e desapareceriam como se nunca houvessem existido. A materialização que eles devem sofrer para que permaneçam no mundo ocorre ao preço de que sempre a «letra morta» substitui algo que nasceu do «espírito vivo», e que realmente, durante um momento fulgaz, existiu como espírito vivo. Têm que pagar este preço porque, em si, são de natureza inteiramente extramundana, e portanto requerem o auxílio de uma atividade de natureza completamente diferente; dependem, para sua realização e materialização, do mesmo artesanato que constrói as outras coisas do artifício humano.

A realidade e a confiabilidade do mundo humano repousam basicamente no fato de que estamos rodeados de coisas mais permanentes que a atividade pela qual foram produzidas, e potencialmente ainda mais permanentes que a vida de seus autores. A vida humana, na medida em que é a criadora do mundo, está empenhada em constante processo de reificação; e o grau de mundanidade das coisas produzidas, cuja soma total constitui o artifício humano, depende de sua maior ou menor permanência neste mundo.

— 13 —

Labor e Vida

Das coisas tangíveis, as menos duráveis são aquelas necessárias ao próprio processo da vida. Seu consumo mal sobrevive ao ato de sua produção; no dizer de Locke, todas essas «boas coisas» que são «realmente úteis à vida do homem», à «necessidade de subsistir», são «geralmente de curta duração, de tal modo que — se não forem consumidas pelo uso — deteriorar-se-ão e perecerão por si mesmas».[31] Após breve permanência neste mundo, retornam ao processo natural que as produziu, seja através de absorção no processo vital do animal humano, seja através da decomposição; e, sob a forma que lhes dá o homem, através da qual adquirem lugar

31. Locke, *op.cit.*, seção 46.

efêmero no mundo das coisas feitas pela mão do homem, desaparecem mais rapidamente que qualquer outra parcela do mundo. Consideradas em sua mundanidade, são as coisas menos mundanas e ao mesmo tempo as mais naturais. Embora feitas pelo homem, vêm e vão, são produzidas e consumidas de acordo com o eterno movimento cíclico da natureza. Cíclico, também, é o movimento do organismo vivo, sem exclusão do corpo humano, enquanto ele pode suportar o processo que permeia o seu ser e o torna vivo. A vida é um processo que, em tudo, consome a durabilidade, desgasta-a, fá-la desaparecer, até que a matéria morta, resultado de pequenos processos vitais, singulares e cíclicos, retorna ao círculo global e gigantesco da própria natureza, onde não existe começo nem fim e onde todas as coisas naturais circulam em imutável, infindável repetição.

A natureza e o movimento cíclico que ela imprime, à força, a todas as coisas vivas, desconhecem o nascimento e a morte tais como os compreendemos. O nascimento e a morte de seres humanos não são ocorrências simples e naturais, mas referem-se a um mundo ao qual vêm e do qual partem indivíduos únicos, entidades singulares, impermutáveis e irrepetíveis. O nascimento e a morte pressupõem um mundo que não está em constante movimento, mas cuja durabilidade e relativa permanência tornam possível o aparecimento e o desaparecimento; e essa durabilidade, essa relativa permanência já existiam antes que qualquer indivíduo nele aparecesse, e sobreviverão à sua eventual partida. Sem um mundo ao qual os homens vêm pelo nascimento e do qual se vão com a morte, nada existiria a não ser a recorrência imutável e eterna, a perenidade imortal da espécie humana como a de todas as outras espécies animais. Uma filosofia que não chegue, como Nietzsche chegou, à afirmação da «eterna recorrência» (*ewige Wiederkehr*) como o mais alto princípio de toda a existência, simplesmente não sabe do que está falando.

A palavra «vida», porém, tem significado inteiramente diferente quando usada em relação ao mundo para designar o intervalo de tempo entre o nascimento e a morte. Limitada por um começo e um fim, isto é, pelos dois supremos eventos do aparecimento e do desaparecimento do indivíduo no mundo, a vida segue sempre uma trajetória estritamente linear, cujo movimento, não obstante, é transmitido pela força motriz da vida biológica que o homem compartilha com outros seres vivos e que conserva, sempre, o movimento cíclico da natureza. A principal característica desta vida especificamente humana, cujo aparecimento e desaparecimento constituem eventos mundanos, é que ela, em si, é plena de eventos que posteriormente podem ser narrados como história e estabelecer uma biografia; era a esta vida, *bios*, em contraposição à mera *zoe*, que Aristóteles se referia quando dizia que ela é, «de certa forma, uma espécie de *praxis*».[32] Pois a ação e o discurso que, como vimos, estavam intimamente interligados no conceito grego de política, são realmente duas atividades cujo resultado final será sempre uma história suficientemente coerente para ser narrada, por mais acidentais ou aleatórios que sejam os eventos e as circunstâncias que os causaram.

É somente dentro do mundo humano que o movimento cíclico da natureza se manifesta como crescimento e declínio. Estes, como o nascimento e a morte, não são ocorrências naturais propriamente ditas; não têm lugar no ciclo incessante e incansável no qual todo o reino da natureza perpetuamente evolve. Somente quando ingressam no mundo feito pelo homem podem os processos da natureza ser descritos como crescimento e declínio; somente quando consideramos os produtos da natureza — determinada árvore ou determinado animal — como coisas individuais, retirando-os, com isso, do seu ambiente «natural» e colocando-os em nosso mundo, é que eles começam a ter crescimento e declínio. Embora a natureza se manifeste na existência humana através do movimento circular de nossas funções corporais, faz-se presente no mundo fabricado pelo homem através da constante ameaça de sobrepujá-lo ou fazê-lo perecer. A característica comum ao processo biológico do homem e ao processo de crescimento e declínio do mundo é que ambos fazem parte do movimento cíclico da natureza; sendo cíclico, esse movimento é infinitamente repetitivo; todas as atividades humanas provocadas pela necessidade de fazer face a esses processos estão vinculadas aos ciclos recorrentes da natureza, e não têm, em si, qualquer começo ou fim propriamente dito. Ao contrário do processo de *trabalhar*, que termina quando o objeto está acabado, pronto para ser acrescentado ao mundo comum das coisas, o processo do labor move-se sempre no mesmo círculo prescrito pelo processo biológico do organismo vivo, e o fim das «fadigas e penas» só advém com a morte desse organismo.[33]

---

32. *Política* 1254a7

33. Na literatura mais antiga sobre o trabalho, até o último terço do século XIX, não era incomum que os autores insistissem na conexão

Ao definir o trabalho como «o metabolismo do homem com a natureza», em cujo processo «o material da natureza (é) adaptado, por uma mudança de forma, às necessidades do homem», de sorte que «o trabalho se incorpora ao sujeito», Marx deixou claro que estava «falando fisiologicamente», e que o trabalho e o consumo são apenas dois estágios do eterno ciclo da vida biológica.[34] Este ciclo é sustentado pelo consumo, e a atividade que provê os meios de

entre o trabalho e o movimento cíclico no processo vital. Assim, Schulze-Delitzsch, numa palestra intitulada *Die Arbeit* (Leipzig, 1863), começa com uma descrição do ciclo desejo-esforço-satisfação — «Beim letzten Bissen fängt schon die Verdauung an». Contudo, na volumosa literatura pós-marxista sobre o problema do trabalho, o único autor que ressalta e teoriza acerca deste aspecto tão elementar da atividade do trabalho é Pierre Naville, cujo *La vie de travail et ses problèmes* (1954) é uma das mais interessantes e talvez a mais original das contribuições recentes. Discutindo os aspectos particulares da jornada de trabalho em contraposição a outras formas de medição do tempo de trabalho, ele diz o seguinte: «Le trait principal est son caractère cyclique ou rythmique. Ce caractère est lié à la fois à l'esprit naturel et cosmologique de la journée ... et au caractère des fonctions physiologiques de l'être humain, qu'il a en commun avec les espèces animales supérieures. ... Il est évident que le travail devait être de prime abord lié à des rythmes et fonctions naturels». Daí advém o caráter cíclico do dispêndio e da reprodução da força de trabalho que determina a unidade de tempo da jornada de trabalho. A mais importante intuição de Naville é que o caráter temporal da vida humana, uma vez que não é simplesmente parte da vida da espécie, está em nítido contraste com o caráter temporal cíclico do dia de trabalho. «Les limites naturelles supérieures de la vie ... ne sont pas dictées, comme celle de la journée, par la nécessité et la possibilité de se reproduire, mais au contraire, par l'impossibilité de se renouveler, sinon à l'échelle de l'espèce. Le cycle s'accomplit en une fois, et ne se renouvelle pas» (pp.19-24).

34. *Capital* (ed. Modern Library), p.201. Esta fórmula é freqüente na obra de Marx e sempre repetida quase *verbatim:* O trabalho é a eterna necessidade natural de efetuar o metabolismo entre o homem e a natureza. (Veja-se, por exemplo, *Das Kapital*, Vol.I, Parte 1, cap. 1, seção 2, e Parte 3, cap. 5. A tradução consagrada em língua inglesa, edição da Modern Library, pp.50, 205, não tem a mesma precisão de Marx.) Encontramos quase a mesma formulação no Vol.III de *Das Kapital*, p.872. É óbvio que, quando Marx fala com a freqüência com que o faz do «processo vital da sociedade», não está pensando em termos de metáfora.

consumo é o labor.[35] Tudo o que o labor produz destina-se a alimentar quase imediatamente o processo da vida humana, e este consumo, regenerando o processo vital, produz — ou antes, reproduz — nova «força de trabalho» de que o corpo necessita para seu posterior sustento.[36] Do ponto de vista das exigências do próprio processo vital — a «necessidade de subsistir», como o chamava Locke — o labor e o consumo seguem-se tão de perto que quase chegam a constituir um único movimento — movimento que, mal termina, deve começar novamente. A «necessidade de subsistir» comanda tanto o labor quanto o consumo; e o labor, quando incorpora, «reúne» e «mistura-se» fisicamente às coisas fornecidas pela natureza,[37] realiza ativamente aquilo que o corpo faz mais intima-

35. Marx chamava o labor de «consumo produtivo» (*Capital* (Modern Library), p.204) e jamais perdia de vista o fato de que se tratava de uma condição fisiológica.

36. Toda a teoria de Marx gira em torno do velho conhecimento de que o trabalhador, antes de mais nada, reproduz sua própria vida ao produzir os meios de subsistência. Em seus primeiros escritos, Marx achava que «os homens começam a distinguir-se dos animais quando começam a produzir seus meios de subsistência» (*Deutsche Ideologie*, p.10). É este o próprio conteúdo da definição do homem como *animal laborans*. Mais digno de nota ainda é o fato de que, em outros trechos, Marx não se mostra satisfeito com esta definição, que não chega a constituir distinção suficiente entre o homem e os animais. «A aranha realiza operações que lembram as de um tecelão, e a abelha mostra-se superior a muitos arquitetos na construção de sua colmeia. Mas o que distingue o pior dos arquitetos da melhor das abelhas é que o arquiteto erige sua estrutura na imaginação antes de construí-la na realidade. Ao fim de cada processo de trabalho, temos um resultado que já existia na imaginação do trabalhador desde o começo» (*Capital* (Modern Library), p.198). É óbvio que Marx aqui já não se referia ao labor, mas ao trabalho — no qual não estava interessado; e a melhor prova disto é que o elemento de «imaginação», aparentemente tão importante, não desempenha papel algum em sua teoria do trabalho. No terceiro volume de *Das Kapital*, ele repete que o excedente de trabalho além dos limites das necessidades imediatas serve ao «prolongamento progressivo do processo de reprodução» (pp.872, 278). A despeito de hesitações ocasionais, Marx permanece convencido de que «Milton produziu o *Paraíso Perdido* pela mesma razão que o bicho-da-seda produz seda» (*Theories of Surplus Value* (Londres, 1951), p.186).

37. Locke, *op.cit.*, seções 46, 26 e 27, respectivamente.

mente quando consome alimento. Ambos são processos devoradores que se apossam da matéria e a destroem: o «trabalho» realizado pelo labor em seu material é apenas o preparo para a destruição final deste último.

É verdade que este aspecto destrutivo e devorador da atividade do labor só é visível do ponto de vista do mundo e em oposição ao trabalho, que não prepara a matéria para incorporá-la mas transforma-a em material a ser trabalhado e utilizado como produto final. Do ponto de vista da natureza, o trabalho, e não o labor, é destrutivo, uma vez que o processo de trabalhar subtrai material da natureza sem o devolver no curso rápido do metabolismo natural do organismo vivo.

Igualmente vinculada aos ciclos recorrentes dos movimentos naturais, mas não tão prementemente imposta ao homem pelas «condições da vida humana» em si,[38] é a segunda tarefa do labor — sua luta constante e interminável contra os processos de crescimento e declínio mediante os quais a natureza permanentemente invade o artifício humano, ameaçando a durabilidade do mundo e sua prestabilidade ao uso pelo homem. A proteção e a preservação do mundo contra os processos naturais são duas dessas labutas que exigem o exercício monótono de tarefas diariamente repetidas. Ao contrário do processo essencialmente pacífico através do qual o labor obedece às ordens das necessidades imediatas do corpo, esta luta dolorosa pode ser ainda menos «produtiva» que o metabolismo direto do homem com a natureza, mas tem uma relação muito mais íntima com o mundo que ela defende contra a natureza. Nas lendas e nos mitos antigos, assume muitas vezes a grandeza das lutas heróicas contra forças infinitamente superiores, como no caso de Hércules, entre cujos «trabalhos» heróicos constava o de limpar os estábulos de Augias. O emprego medieval da palavra trabalho, *travail, arbeit*, tinha também essa conotação de feito heróico que exige grande força e coragem e é realizado com espírito de luta. Mas a luta que o corpo humano trava diariamente para manter limpo o mundo e evitar-lhe o declínio tem pouca semelhança com feitos heróicos; a persistência que ela requer para que se reparem, dia a dia, os danos de ontem, não é coragem, e o que torna o esforço tão doloroso não é o perigo, mas a implacável repetição. Os «trabalhos» de Hércules têm em comum com todos os grandes feitos o fato de serem inigualados; mas, infelizmente, depois de despendido o

38. *Ibid.*, seção 34.

esforço e realizada a tarefa é somente o estábulo mitológico de Augias que fica limpo.

— 14 —

Labor e Fertilidade

A súbita e espetacular promoção do labor, da mais humilde e desprezível posição à mais alta categoria, como a mais estimada de todas as atividades humanas, começou quando Locke descobriu que o «labour» é a fonte de toda propriedade; prosseguiu quando Adam Smith afirmou que esse mesmo «labour» era a fonte de toda riqueza; e atingiu o clímax no «system of labor»[39] de Marx, no qual o labor passou a ser a origem de toda produtividade e a expressão da própria humanidade do homem. Dos três, porém, somente Marx estava interessado no labor como tal; Locke preocupava-se com a instituição da propriedade privada como base da sociedade, enquanto Smith pretendia explicar e assegurar o livre acúmulo ilimitado de riqueza. Todos eles, porém — embora Marx com maior força e coerência —, afirmavam que o labor devia ser visto como a suprema capacidade humana de construir um mundo; e como o labor é, na verdade, a mais natural e a menos mundana das atividades do homem, cada um deles — e novamente nenhum mais que Marx — viu-se diante de certas contradições muito genuínas. Parece ser da própria natureza do assunto que a mais óbvia solução dessas contradições — ou, antes, o motivo mais óbvio pelo qual esses grandes autores não se deram conta delas — é o fato de que equacionam o trabalho com o labor, de tal forma que atribuem ao labor certas qualidades que somente o trabalho possui. Este equacionamento leva a absurdos patentes, embora geralmente não tão evidentes quanto na seguinte frase de Veblen: «a prova duradoura do trabalho produtivo é o seu produto material — quase sempre um artigo de consumo».[40] Aqui, a «prova duradoura» que ele menciona

39. A expressão é de Karl Dunkmann (*Soziologie der Arbeit* (1933), p.71), que observa corretamente que o título da grande obra de Marx é inadequado: deveria ter sido *System der Arbeit*.

40. Esta curiosa formulação ocorre em Thorstein Veblen, *The Theory of the Leisure Class* (1917), p.44.

de início (por necessitar dela para a suposta produtividade do labor) é imediatamente destruída pelo «consumo» do produto com o qual ele termina, forçado, por assim dizer, pela evidência fatual do próprio fenômeno.

Assim, para poupar o labor de sua manifesta desgraça de produzir somente «coisas de curta duração», Locke foi forçado a introduzir o dinheiro — «coisa duradoura que os homens podem conservar sem que se estrague» —, espécie de *deus ex machina* sem o qual o corpo, que labora em obediência ao seu processo vital, jamais poderia vir a ser a origem de algo tão permanente quanto a propriedade, visto como não existem «coisas duradouras» a serem conservadas para sobreviver à atividade do processo do labor. E até mesmo Marx, que realmente definiu o homem como *animal laborans*, teve que admitir que a produtividade do trabalho, propriamente dito, só tem início com a reificação (*Vergegenständlichung*), com «a construção de um mundo objetivo de coisas» (*Erzeugung einer gegenständlichen Welt*).[41] Mas o esforço do labor jamais poupa o animal que labora de repeti-lo mais uma vez, e permanece, portanto, como «eterna necessidade imposta pela natureza».[42] Quando

41. O termo *vergegenständlichen* não ocorre muito freqüentemente em Marx; mas, quando ocorre, é sempre num contexto crucial. Cf. *Jugendschriften*, p.88: «Das praktische Erzeugen einer gegenständlichen Welt, die Bearbeitung der unorganischen Natur ist die Bewährung des Menschen als eines bewussten Gattungswesens. ... (Das Tier) produziert unter der Herrschaft des unmittelbaren Bedürfnisses, während der Mensch selbst frei vom physischen Bedürfnis produziert und erst wahrhaft produziert in der Freiheit von demselben». Aqui, como no trecho de *O Capital* citado na nota 36, Marx obviamente introduz um conceito inteiramente diferente de labor, isto é, fala de trabalho e de fabricação. A mesma reificação é mencionada em *Das Kapital* (Vol.I, Parte 3, cap.5), embora de modo um tanto equívoco: «(Die Arbeit) ist vergegenständlicht und der Gegenstand ist verarbeiter». O jogo de palavras em torno de *Gegenstand* torna obscuro o que de fato sucede no processo: através da reificação, uma coisa nova é produzida, mas o «objeto» que este processo transformou em coisa é, do ponto de vista do processo, apenas matéria-prima e não uma coisa. (A edição inglesa editada pela Modern Library, p.201, não alcança o significado do texto alemão e, assim, foge do equívoco).

42. Trata-se de uma formulação que ocorre repetidamente nas obras de Marx. Veja-se, por exemplo, *Das Kapital*, Vol.I (ed. Modern Library, p.50) e Vol.III, pp.873-74.

Marx insiste que «o processo (do trabalho) termina com o produto final»,[43] esquece sua própria definição deste processo como «metabolismo entre o homem e a natureza», durante o qual o produto é imediatamente «incorporado», consumido e destruído pelo processo vital do organismo.

Uma vez que nem Locke nem Smith estava interessado no labor como tal, ambos podiam dar-se ao luxo de admitir certas distinções que na verdade equivaleriam a distinguir em princípio entre labor e trabalho, não fosse o seu modo de ver como simplesmente irrelevantes as características genuínas do labor. Assim, Smith chama de «trabalho improdutivo» todas as atividades relacionadas com o consumo, como se se tratasse de feição acidental e irrelevante de algo cuja verdadeira natureza é ser produtivo. O desdém com que ele diz que «tarefas e serviços mesquinhos geralmente desaparecem no instante em que são realizados e raramente deixam atrás de si algum vestígio ou valor»[44] tem muito mais a ver com a opinião pré-moderna que com a moderna glorificação do trabalho. Smith e Locke sabiam ainda muito bem que nem todo tipo de trabalho transmite a tudo uma diferença de valor»,[45] e que há certo tipo de atividade que nada acrescenta «ao valor dos materiais com os quais trabalha».[46] É verdade que também o labor transmite à natureza algo que é próprio ao homem; mas a proporção entre o que a natureza dá — as «boas coisas» — e o que o homem lhe acrescenta é exatamente inversa àquela entre os produtos do labor e os produtos do trabalho. As «boas coisas» destinadas ao consumo jamais perdem completamente seu estado natural: o grão de trigo jamais chega a desaparecer no pão como a árvore desaparece na mesa. Assim, embora desse pouca atenção à distinção que ele próprio fazia entre «o labor do nosso corpo e o trabalho de nossas mãos», Locke era forçado a reconhecer a diferença entre coisas de «curta duração» e outras, suficientemente «duradouras» «para que os homens possam

43. «Des Prozess erlischt im Produkt» (*Das Kapital*, Vol. I, Parte 3, capítulo 5).

44. Adam Smith, *op.cit.*, I, 295.

45. Locke, *op.cit.*, seção 40.

46. Adam Smith, *op.cit.*, I, 294.

conservá-las sem que se estraguem».[47] A dificuldade era a mesma para Smith e Locke; os «produtos» deviam permanecer por um tempo suficientemente longo no mundo das coisas tangíveis para que adquirissem «valor»; e pouco importa se o valor era definido por Locke como algo que pudesse ser conservado e transformado em propriedade, ou, por Smith, como algo que durasse o tempo suficiente para ser trocado por outra coisa.

Mas estes são pontos secundários quando comparados à contradição fundamental que eiva, como um estigma, todo o pensamento de Marx, e que está presente tanto no terceiro volume de *O Capital* quanto nas obras do jovem Marx. A atitude de Marx em relação ao trabalho, em relação ao próprio foco do seu pensamento, sempre foi equívoca.[48] Embora o trabalho fosse uma «eterna necessidade imposta pela natureza» e a mais humana e produtiva das atividades do homem, a revolução, segundo Marx, não se destinava a emancipar as classes trabalhadoras, mas a emancipar o homem do trabalho; somente quando o trabalho é abolido pode o «reino da liberdade» suplantar o «reino da necessidade». Pois «o reino da liberdade começa somente onde termina o trabalho imposto pela necessidade e pela utilidade exterior», onde termina o «império das necessidades físicas imediatas».[49] Contradições tão fundamentais e

47. *Op.cit.*, seções 46 e 47.

48. *L'être et le travail* (1949), de Jules Vuillemin, é um bom exemplo do que acontece quando se tenta resolver as contradições e equívocos fundamentais do pensamento de Marx. Isto só é possível quando se abandona inteiramente o testemunho fenomenológico e se começa a tratar os conceitos de Marx como se constituissem, por si mesmos, um complicado quebra-cabeça de abstrações. Assim, o labor «decorre aparentemente da necessidade» mas «na verdade realiza o trabalho da liberdade e afirma nosso poder»; no labor, «a necessidade expressa (para o homem) uma liberdade oculta» (pp.15, 16). Em contraposição a estas tentativas de vulgarização sofisticada, convém lembrar a atitude soberana do próprio Marx em relação à sua obra, que é relatada por Kautsky na seguinte historieta: Kautsky perguntou a Marx se ele não pretendia editar suas obras completas, ao que Marx respondeu: «Primeiro, é preciso escrever essas obras» (Kaustky, *Aus der Frühzeit des Marxismus* (1935), p.53).

49. *Das Kapital*, III, 873. Na *Deutsche Ideologie*, Marx afirma que «die kommunistiche Revolution ... die Arbeit beseitigt» (p.59), depois de ter afirmado algumas páginas antes (p.10) que somente através do trabalho o homem se distingue dos animais.

flagrantes quanto estas raramente ocorrem em escritores medíocres; no caso dos grandes autores, vão ao próprio cerne de sua obra. No caso de Marx, cuja lealdade e integridade na descrição dos fenômenos, tal como estes se apresentavam aos seus olhos, são indubitáveis, as discrepâncias importantes, observadas por todos os estudiosos de sua obra, não podem ser atribuídas à diferença «entre o ponto de vista científico do historiador e o ponto de vista moral do profeta»,[50] nem a um movimento dialético que exigisse o negativo, ou o mal, para produzir o positivo, ou o bem. O fato é que, em todos os estágios de sua obra, ele define o homem como *animal laborans* para levá-lo depois a uma sociedade na qual este poder, o maior e mais humano de todos, já não é necessário. Restanos a angustiosa alternativa entre a escravidão produtiva e a liberdade improdutiva.

Surge assim a questão: por que Locke e todos os seus sucessores, apesar de toda a sua perspicácia, se apegaram tão firmemente ao trabalho (labor) como origem da propriedade, da riqueza, de todos os valores, e finalmente da própria humanidade do homem? Ou, em outras palavras, que experiências inerentes à atividade do labor passaram a ser tão importantes na era moderna?

Historicamente, os teoristas políticos do século XVII em diante viram-se frente a frente com um processo até então inaudito de riqueza crescente, propriedade crescente e aquisição crescente. Tentando explicar esse constante crescimento tiveram a atenção naturalmente voltada para o fenômeno do próprio processo progressivo, de sorte que — por motivos que teremos de discutir mais tarde[51] — o conceito de processo veio a ser a palavra-chave da nova era, bem como das ciências históricas e naturais que ela desenvolveu. Desde os seus primórdios este processo, dada sua aparente interminabilidade, foi concebido como processo natural, e mais especificamente à imagem do próprio processo vital. A mais grosseira superstição da era moderna — de que «dinheiro gera dinheiro» — e sua mais aguda percepção política — de que poder gera poder — devem sua plausibilidade à metáfora fundamental da fertilidade natural da vida. De todas as atividades humanas somente o labor, e não a ação nem o trabalho, é interminável, visto como acompanha

50. A formulação é de Edmund Wilson em *To the Finland Station* (ed. Anchor, 1953), mas trata-se de crítica conhecida na literatura marxista.

51. Veja-se cap. vi, §42, a seguir.

automaticamente a própria vida, indiferente a decisões voluntárias ou finalidades humanamente importantes.

Talvez nada indique mais claramente o nível do pensamento de Marx e a fidelidade de suas descrições à realidade fenomenológica que o fato de haver baseado toda a sua teoria na concepção do trabalho (labor) e da procriação como duas modalidades do mesmo processo fértil de vida. O trabalho (labor) era para ele a «reprodução da vida do próprio indivíduo», que lhe assegurava a sobrevivência, enquanto a procriação era a produção «de vida alheia», que assegurava a sobrevivência da espécie.[52] Cronologicamente, essa intuição é a origem onipresente da teoria que ele desenvolveu em seguida, chamando de «trabalho abstrato» a força de trabalho («labor power») do organismo vivo e concebendo o excedente de «trabalho» como aquela quantidade de «labor power» remanescente depois que foram produzidos os meios para a reprodução do trabalhador. Com essa intuição, Marx desceu às profundezas jamais atingidas por qualquer um dos seus precursores — aos quais, exceto neste ponto, deveu quase todas as suas inspirações cruciais — ou qualquer um dos seus sucessores. Adaptou sua teoria, a teoria da era moderna, aos mais antigos e persistentes conhecimentos da natureza do labor, que segundo as tradições hebraica e clássica estava intimamente ligado à vida como processo de geração. Da mesma forma, o verdadeiro significado da recém-descoberta produtividade do trabalho (labor) só se torna evidente na obra de Marx, na qual repousa sobre o equacionamento da produtividade com a fertilidade, de sorte que o famoso desenvolvimento das «forças produtivas» da humanidade para a criação de uma sociedade abundante em «coisas boas» realmente não obedece a outra lei nem é sujeita a outra necessidade senão o mandamento original — «crescei e multiplicai-vos» —, no qual é como se nos falasse a voz da própria natureza.

A fertilidade do metabolismo do homem com a natureza, decorrente da redundância natural do «labor power», participa ainda da superabundância que vemos por toda parte do reino da natureza. «A bênção ou alegria» do labor é o modo humano de sentir a pura satisfação de se estar vivo que temos em comum com todas as criaturas viventes; e chega a ser o único modo pelo qual também os homens podem permanecer no ciclo prescrito pela natureza, dele participando prazeirosamente, labutando e repousando, laborando e consumindo, com a mesma regularidade feliz e inintencional com que o dia segue a noite e a morte segue a vida. A recompensa das fadigas e penas está na fertilidade da natureza, na tranqüila certeza de que aquele que cumpriu sua parte de «fadigas e penas» permanecerá como parte da natureza no futuro de seus filhos e nos filhos de seus filhos. O Antigo Testamento, que, ao contrário da antiguidade clássica, considerava a vida sagrada e portanto não via a morte e o labor como males (e menos ainda como argumentos contra a vida),[53] mostra, na história dos patriarcas, como eles viviam despreocupados com a morte, como prescindiam da imortalidade individual e terrena ou da garantia da eternidade de suas almas, e como a morte lhes vinha sob a forma familiar da noite, do silêncio e do repouso eterno «numa boa velhice cheia de anos».

A bênção da vida como um todo, inerente ao labor, jamais pode

52. *Deutsche Ideologie*, p.17.

53. Em parte alguma do Velho Testamento a morte é representada como «o galardão do pecado». A maldição que expulsou o homem do paraíso tampouco o puniu com o labor e o nascimento; apenas tornou o labor mais árduo e o nascimento doloroso. Segundo o Gêneses, o homem (*adam*) fora criado para cuidar e zelar pela terra (*adamah*), como o seu próprio nome, que é a forma masculina de «solo», indica (veja-se Gên.2: 5,15). «Nem havia ainda *Adam* para cultivar *adamah* ... Formou pois o Senhor Deus a *Adam* do pó de *adamah*. ... E ele, Deus, tomou a *Adam* e pô-lo no paraíso das delícias, para ele o cultivar e guardar» (Utilizo aqui a tradução de Martin Buber e Franz Rosenzweig, *Die Schrift* (Berlim, n.d.)). A palavra «cultivar», que mais tarde se tornou a palavra hebraica *leawod*, que significa trabalho, tem a conotação de «servir». A maldição (3:17-19) não menciona esta palavra, mas o significado é claro: o serviço para o qual o homem havia sido criado tornava-se agora servidão. A interpretação errônea, corrente e popular da maldição se deve a uma interpretação inconsciente do Velho Testamento à luz do pensamento grego, interpretação esta geralmente evitada pelos autores católicos. Veja-se, por exemplo, Jacques Leclercq, *Leçons de droit naturel*, Vol.IV, Parte 2, «Travail, Proprieté», (1946), p.31: «La peine du travail est le résultat du péché original... L'homme non déchu eût travaillé dans la joie, mais il eût travaillé»; ou J. Chr. Nattermann, *Die moderne Arbeit, soziologisch und theologisch betrachtet* (1953), p.9. É interessante, neste contexto, comparar a maldição do Velho Testamento com a explicação aparentemente semelhante da aspereza do trabalho em Hesíodo. Diz o poeta que os deuses, para punir o homem, esconderam dele a vida (veja-se n.8), de sorte que ele tinha que procurá-la, ao passo que, antes, tudo o que precisava fazer era colher os frutos da terra nos campos e nas árvores. Aqui, a maldição consiste não apenas na aspereza do trabalho, mas no próprio trabalho.

ser proporcionada pelo trabalho, nem deve ser confundida com o breve intervalo de alívio e alegria que se segue à consumação de um feito e acompanha sua realização. A bênção do labor consiste no fato de que o esforço e a recompensa seguem-se tão de perto quanto a produção e o consumo dos meios de subsistência, de modo que a felicidade é concomitante com o próprio processo, da mesma forma como o prazer é concomitante com o funcionamento de um corpo sadio. A «felicidade da maioria», na qual generalizamos e vulgarizamos o contentamento que sempre abençoou a vida terrena, conceituou como «ideal» a realidade fundamental de uma humanidade que labora. O direito de buscar esta felicidade é realmente tão inegável quanto o direito à vida: chega a ser idêntico a ela. Mas nada tem em comum com o sucesso, que é raro e nunca dura e não pode ser procurado, porque depende da sorte e daquilo que o acaso dá e toma, embora a maioria das pessoas, em sua «busca de felicidade», persiga o sucesso e se torne infeliz mesmo quando o encontra, por querer conservar e gozar da sorte como se esta fosse uma inesgotável abundância de «boas coisas». Não existe felicidade duradoura fora do ciclo prescrito de exaustão dolorosa e regeneração agradável; e tudo o que perturba o equilíbrio deste ciclo — pobreza e miséria nas quais a exaustão é seguida pela desgraça ao invés de regeneração, ou grande riqueza e uma vida inteiramente isenta de esforço na qual o tédio toma o lugar da exaustão e as engrenagens da necessidade, do consumo e da digestão trituram, implacável e esterilmente, um corpo humano impotente até matá-lo — destrói a felicidade fundamental que advém do fato de se estar vivo.

A força da vida é a fertilidade. O organismo vivo não se esgota após garantir sua reprodução; o «excedente» está em sua potencial multiplicação. O coerente naturalismo de Marx descobriu a «força de trabalho» («labor power») como modalidade especificamente humana de força vital, tão capaz de criar um «excedente» quanto o é a própria natureza. Como Marx estava quase exclusivamente interessado neste processo em si, o processo das «forças produtivas da sociedade» em cuja vida, como na vida de qualquer espécie animal, a produção e o consumo sempre se equilibram, a questão da existência separada de coisas mundanas, cuja durabilidade sobrevive e suporta os processos devoradores da vida, jamais lhe ocorreu. Do ponto de vista da espécie, todas as atividades realmente encontram seu denominador comum no labor, e o único critério de distinção que resta é a abundância ou escassez de bens que alimentam o processo vital. Quando tudo se torna objeto de consumo, perde toda importância o fato de que o excedente de labor não altera a natureza, a «curta duração», dos próprios produtos; e isto se manifesta na obra de Marx no desdém com que ele trata as complicadas distinções de seus precursores entre trabalho produtivo e improdutivo ou trabalho qualificado e não-qualificado.

O motivo pelo qual os precursores de Marx não se puderam esquivar dessas distinções, que essencialmente equivalem à distinção mais fundamental entre trabalho e labor, não consistiu em que eles fossem menos «científicos», e sim que partiram ainda da premissa da propriedade privada ou, pelo menos, da apropriação da riqueza nacional pelo indivíduo. Para que se estabeleça a propriedade, a mera abundância jamais pode ser suficiente; os produtos do labor não se tornam mais duráveis por serem abundantes, e não podem ser «amontoados» e conservados para juntar-se à propriedade de um homem; pelo contrário, é bem provável que desapareçam no processo de apropriação, ou «pereçam inutilmente» caso não sejam consumidos «antes que se estraguem».

— 15 —

A Privatividade da Propriedade e da Riqueza

À primeira vista pode parecer realmente estranho que uma teoria destinada a levar tão conclusivamente à abolição de toda propriedade tenha partido da afirmação teórica da propriedade privada. Tal estranheza, porém, desfaz-se um pouco quando lembramos o aspecto agudamente polêmico da preocupação da era moderna com a propriedade, cujos direitos foram afirmados explicitamente contra a esfera comum e contra o estado. Como nenhuma teoria política anterior ao socialismo e ao comunismo propusera estabelecer uma sociedade inteiramente destituída de propriedade, e como nenhum governo, antes do século XX, demonstrara séria inclinação de expropriar os seus cidadãos, o conteúdo da nova teoria não podia ser resultado da necessidade de proteger os direitos de propriedade contra possível intrusão da esfera do governo. O fato é que, naquela época, ao contrário de agora, quando todas as teorias da propriedade encontram-se obviamente na defensiva, os economistas não estavam absolutamente na defensiva; ao contrário, eram abertamente hostis à toda a esfera do governo que, na melhor

das hipóteses, era tido como «mal necessário», «reflexo da natureza humana»,[54] e, na pior, como parasita da vida da sociedade que, em tudo mais, era sadia.[55] O que a era moderna defendeu tão acirradamente jamais foi a propriedade como tal, mas a busca desenfreada de mais propriedade, ou seja, a apropriação; em contraposição a todos os órgãos que defendiam a permanência «morta» de um mundo comum, a era moderna travou suas batalhas em nome da vida, da vida da sociedade.

Não resta dúvida de que, como o processo natural da vida reside no corpo, nenhuma outra atividade é tão imediatamente vinculada à vida quanto o labor. Locke não se satisfazia com a tradicional explicação do trabalho (labor) como conseqüência natural e inevitável da pobreza, e jamais como meio de aboli-la, nem com a tradicional explicação da origem da propriedade através da aquisição, conquista ou divisão original do mundo comum.[56] O que realmente o interessava era a apropriação, e o que devia encontrar era uma atividade que tivesse a característica de apropriar-se do mundo e cuja privatividade, ao mesmo tempo, estivesse fora de dúvida ou questão.

É claro que nada é mais privado que as funções corporais do processo vital, inclusive a fertilidade; e é digno de nota o fato de que os poucos casos em que até mesmo uma «humanidade socializada» respeita e impõe severa privatividade tenham a ver precisamente com essas «atividades» impostas pelo próprio processo vital. Destas, o labor, por ser atividade e não mera função, é a menos privada, por assim dizer, a única que sentimos que não deve ser escondida; no entanto, é ainda suficientemente aparentada ao processo vital para tornar possível o argumento a favor da privatividade da apropriação, em oposição ao argumento, muito diferente, a favor da privatividade da propriedade.[57] Locke fundamentou a propriedade privada naquilo cuja propriedade é a mais privada de todas, «a propriedade (do homem) no tocante a si mesmo», ou seja, o seu próprio corpo.[58] «O labor do nosso corpo e o trabalho de nossas mãos» tornam-se uma coisa só, uma vez que ambos são «meios» de «apropriar» aquilo que «Deus ... deu ... em comum aos homens». E esses meios — corpo, mãos e boca — são os apropriadores naturais, visto como não «pertencem em comum à humanidade», mas são dados a cada homem para seu uso privado.[59]

Tal como Marx teve que introduzir uma força natural, o «labor power» do corpo, para explicar a produtividade do trabalho e o gradual processo de riqueza crescente, Locke, embora de modo menos explícito, teve que buscar a propriedade numa origem natu-

---

54. Todos os autores da era moderna concordam em que o lado «bom» e «produtivo da natureza humana é refletido pela sociedade, enquanto a maldade do homem torna o governo necessário. Como disse Thomas Paine: «A sociedade é produzida por nossas necessidades, e o governo por nossa maldade; a primeira promove nossa felicidade positivamente, unindo nossas afeições, enquanto o segundo o faz negativamente, impondo limites aos nossos vícios. ... Em todo Estado, a sociedade é uma bênção, mas o governo, mesmo no melhor dos Estados, é um mal necessário» (*Common Sense*, 1776). Ou Madison: «Mas o que é o próprio governo senão um dos maiores reflexos da natureza humana? Se os homens fossem anjos, não haveria necessidade de governo. Se os homens fossem governados por anjos, não haveria necessidade de controles externos ou internos» (*The Federalist* (ed. Modern Library), p.337).

55. Esta era a opinião de Adam Smith, por exemplo, que se mostrava indignado ante «a extravagância pública do governo»: «Toda ou quase toda a renda pública na maioria dos países é empregada para manter gente improdutiva» (*op.cit.*, I, 306).

56. Sem dúvida, «antes de 1690, ninguém concebia que o homem tivesse direito natural à propriedade em decorrência do seu trabalho (*labour*); depois de 1690, a idéia passou a ser um axioma da ciência social» (Richard Schlatter, *Private Property; The History of an Idea* (1951), p.156). Os conceitos de trabalho e de propriedade chegavam a ser mutuamente exclusivos, enquanto trabalho e pobreza (*ponos* e *penia*, *Arbeit* e *Armut*) eram afins no sentido de que a atividade que correspondia ao estado de pobreza era o trabalho. Platão, portanto, que afirmava que os escravos eram «maus» porque não dominavam o seu lado animal, tinha quase a mesma opinião sobre o estado de pobreza. O homem pobre não é senhor de si mesmo (*penes on kai heautou me kraton* (Sétima Carta 351A)). Nenhum dos autores clássicos jamais pensou no trabalho como possível fonte de riqueza. Segundo Cícero — que provavelmente apenas exprime a opinião do seu tempo — a propriedade é adquirida através de conquista, vitória ou divisão legal (*aut vetere occupatione aut victoria aut lege* (*De officiis* i. 21)).

57. Veja-se §8 acima.

58. *Op.cit.*, seção 26.

59. *Ibid.*, seção 25.

ral de apropriação, a fim de romper à força aquelas fronteiras estáveis e mundanas que «separam ... do comum» o quinhão do mundo que cada pessoa privadamente possui.[60] O que Marx tinha ainda em comum com Locke era que pretendia ver o processo de crescente riqueza como processo natural, seguindo automaticamente suas leis e fora do alcance de intuitos e decisões voluntárias. Se alguma atividade humana haveria de estar, de alguma forma, envolvida em tal processo, só podia ser uma «atividade» cujo funcionamento natural não pudesse ser interrompido, mesmo que o indivíduo o desejasse. Interromper tais «atividades» seria, realmente, destruir a natureza; e, para toda a era moderna, quer se aferrasse à instituição da propriedade privada ou visse nela um empecilho ao crescimento da riqueza, a interrupção ou o controle do processo de enriquecimento equivalia a uma tentativa de destruir a própria vida da sociedade.

Em vista da evolução da era moderna e a ascensão da sociedade, na qual a mais privada de todas as atividades humanas, o labor, se tornou pública e estabeleceu sua própria esfera comum, podemos duvidar que a existência da propriedade, como lugar privadamente ocupado no mundo, seja capaz de suportar o inexorável processo de riqueza crescente. Não obstante, não deixa de ser verdadeiro que a melhor garantia da privatividade dos bens de uma pessoa — isto é, sua completa independência em relação ao «comum» — é a transformação da propriedade em apropriação, ou uma interpretação da «separação do comum» que veja a apropriação como resultado ou «produto» da atividade do corpo. Sob este aspecto, o corpo realmente passa a ser a quintessência de toda propriedade, uma vez que é o único bem que o indivíduo jamais poderia compartilhar com outro, mesmo que desejasse fazê-lo. Nada, de fato, é menos comum e menos comunicável — e, portanto, mais fortemente protegido contra a visibilidade e a audibilidade da esfera pública — que o que se passa dentro de nosso corpo, seus prazeres e dores, seu labor e consumo. Por isso mesmo, nada expele o indivíduo mais radicalmente para fora do mundo que a concentração exclusiva na vida corporal, concentração esta forçada ao homem na escravidão ou na condição extrema de dor insuportável. Quem, por algum motivo, pretenda tornar inteiramente «privada» a vida humana, independente do mundo e consciente apenas do fato de sua própria existência, deve basear seus argumentos nestas experiências; e, como a implacável fadiga do labor escravo não é «natural», e sim feita pelo homem, e contradiz a natural fertilidade do *animal laborans*, cuja força não se esgota e cujo tempo não se extingue depois que ele reproduz sua vida, a experiência «natural» em que se baseia a independência em relação ao mundo é, para estóicos e epicuristas, não o labor nem a escravidão, mas a dor. A felicidade alcançada no isolamento do mundo e usufruída dentro das fronteiras da existência privada do indivíduo jamais pode ser outra coisa senão a famosa «ausência de dor»; qualquer variante coerente do sensualismo concordará com esta definição. O hedonismo, a doutrina que afirma que somente as sensações corpóreas são reais, é apenas a forma mais radical de um modo de vida apolítico e totalmente privado, a verdadeira realização do *lathe biosas kai me politeuesthai* de Epicuro («vive à parte e não te envolvas nos negócios do mundo»).

Normalmente, a ausência de dor é apenas a condição física necessária para que o indivíduo sinta o mundo; somente quando o corpo não está irritado, e devido à irritação voltado para dentro de si mesmo, podem os sentidos do corpo funcionar normalmente e receber o que lhes é oferecido. A ausência de dor geralmente só é «sentida» no breve intervalo entre a dor e a não-dor; mas a sensação que corresponde ao conceito de felicidade do sensualista é o alijamento da dor, e não a sua ausência. A intensidade de tal sensação é indubitável; na verdade, somente a sensação da própria dor pode igualá-la.[61] O esforço mental exigido pelas filosofias que, por

60. *Ibid.*, seção 31.

61. Acredito que certos tipos benignos e bastante freqüentes de apego a drogas, geralmente atribuídos a propriedades formadoras de hábito destas últimas, talvez se devam ao desejo de repetir o prazer experimentado com o alívio da dor, acompanhado de intenso sentimento de euforia. Em si, o fenômeno era bem conhecido na antiguidade; na literatura moderna, porém, minha suposição só encontra apoio em Isak Dinesen, «Converse at Night in Copenhagen» (*Last Tales* (1957), pp.338 ff.), onde ela considera «a cessação da dor» um dos «três tipos de felicidade perfeita». Platão já se opunha àqueles que, «ao deixarem de sentir dor, acreditam firmemente ter atingido a meta do ... prazer» (*República* 585A), mas admite que esses «prazeres ilegítimos» que se seguem à dor ou à privação são mais intensos que os prazeres puros, como o cheirar um aroma delicado ou contemplar figuras geométricas. É curioso que a confusão nesta questão tenha sido introduzida pelos hedonistas, que não queriam admitir que o prazer da cessação da dor é de maior intensidade que o «prazer puro», para não falar da ausência da dor. Assim é que Cí-

motivos diversos, cuidam de «libertar» o homem do mundo é sempre um ato de imaginação no qual a mera ausência de dor é experimentada e transubstanciada na sensação de se estar livre dela.[62]

De qualquer forma, a dor e a concomitante experiência do alijamento da dor são as únicas sensações tão independentes do mundo que não chegam a incluir a experiência de qualquer objeto mundano. Realmente, a dor causada por uma espada ou a titilação provocada por uma pluma nada me diz da qualidade ou sequer da existência mundana da espada ou da pluma.[63] Só uma enorme suspeita

cero acusava Epicuro de ter confundido a mera ausência de dor com o prazer do alijamento da dor (veja-se V. Brochard, *Études de philosophie ancienne et de philosophie moderne* (1912), pp.252 ff.). E Lucrécio exclamava: «Pois não vedes que a natureza clama por duas coisas apenas, um corpo livre da dor e uma mente livre de preocupações...?» (*The Nature of the Universe* (ed. Penguim), p.60).

62. Brochard (*op.cit.*) dá um excelente resumo do pensamento dos filósofos dos últimos séculos da antiguidade, especialmente de Epicuro. O caminho da pura felicidade sensual reside na capacidade da alma de «fugir para um mundo mais feliz criado por ela mesma, de modo que, com o auxílio da imaginação, ela pode sempre persuadir o corpo a experimentar o mesmo prazer de que já gozou antes» (pp.278 e 294 ff.).

63. Tipicamente, todas as teorias que negam aos sentidos a capacidade de perceber o mundo contestam que a visão seja o mais alto e mais nobre dos sentidos, e substituem-na pelo tato ou paladar que, na verdade, são os sentidos mais privados, ou seja, aqueles nos quais o corpo, ao perceber um objeto, sente basicamente a si mesmo. Todos os pensadores que negam a realidade do mundo exterior teriam concordado com Lucrécio, que disse: «Pois o tato e nada mais que o tato ... é a essência de todas as nossas sensações corporais» (*op.cit.*, p.72). Isto, porém, não é suficiente; o tato ou o paladar num corpo não irritado ainda transmite uma parcela grande demais da realidade do mundo: quando como morangos, sinto morangos e não o gosto em si; ou, para usar um exemplo de Galileu, quando «passo a mão, primeiro sobre uma estátua de mármore, depois sobre um ser vivo», percebo o mármore e o ser vivo, e não basicamente a minha mão a tocá-los. Assim, ao tentar demonstrar que as qualidades secundárias, como cores, gostos, cheiros, «não passam de nomes (pois) residem unicamente no corpo que os sente», Galileu é forçado a desistir do seu próprio exemplo e a introduzir a sensação de ser titilado por uma pluma, e conclui: «Acredito que as várias qualidades atribuídas aos corpos naturais, tais como gostos, cheiros, cores e outras, possuem precisamente existência semelhante e não maior» (*Il Saggiatore*, em *Opere*, IV, 333 ff.; tradução citada por E. A. Burtt, *Metaphysical Foundations of Modern Science* (1932)).

de que os sentidos humanos não são capazes de perceber adequadamente o mundo — suspeita esta que está na origem de toda filosofia especificamente moderna — pode explicar a estranha e até mesmo absurda escolha, como exemplos de toda experiência sensorial, de fenômenos que, como a dor e a titilação, obviamente impedem o funcionamento normal dos sentidos, e deles inferir a subjetividade de qualidades «secundárias» e até mesmo «primárias». Se não tivéssemos outras percepções sensoriais além daquelas nas quais o corpo se percebe a si mesmo, a realidade do mundo exterior não ficaria sujeita à dúvida mas não teríamos sequer noção do que viesse a ser um mundo.

A única atividade que corresponde estritamente à experiência de completa ausência do mundo ou, antes, à perda do mundo que ocorre na dor, é o labor, no qual o corpo humano, embora em atividade, também se volta para dentro de si mesmo, concentra-se apenas no fato de estar vivo, e permanece preso ao seu metabolismo com a natureza sem jamais transcender ou libertar-se do ciclo repetitivo do seu próprio funcionamento. Mencionamos antes a dupla dor vinculada ao processo vital, para a qual a linguagem tem somente uma palavra e que, segundo a Bíblia, foi imposta à vida do homem como uma só — o doloroso esforço da reprodução de sua própria vida e da vida da espécie. Se este doloroso esforço de vida e de fertilidade fosse a verdadeira origem da propriedade, então a privatividade dessa propriedade seria realmente tão independente do mundo quanto a privatividade sem-par de se ter um corpo e de se sentir dor.

Contudo, esta privatividade, embora seja essencialmente a privatividade da apropriação, não era absolutamente aquilo que Loc-

Este argumento pode valer-se apenas daquelas experiências sensoriais nas quais o corpo volta-se claramente para dentro de si mesmo e é, portanto, ejetado, por assim dizer, do mundo no qual normalmente se move. Quanto mais forte for a sensação interna do corpo, mais plausível se torna o argumento. Seguindo linha semelhante de raciocínio, Descartes diz: «O mero movimento de uma espada que corta parte de nossa pele causa-nos dor, mas nem por isto nos faz perceber o movimento ou a forma da espada. E é certo que esta sensação de dor não é menos diferente do movimento que a provoca... do que o são as sensações que temos de cores, sons, cheiros ou sabores (*Principles*, Parte 4; traduzido por Haldane e Ross, *Philosophical Works* (1911)).

ke, cujos conceitos eram ainda basicamente os da tradição pré-moderna, entendia como propriedade privada. Qualquer que fosse a sua origem, esta propriedade era ainda para ele um «isolamento em relação ao mundo», isto é, fundamentalmente um lugar no mundo onde o que é privado pode ser escondido e protegido contra a esfera pública. Como tal, ficava em contato com o mundo comum, mesmo numa época em que a riqueza e apropriação em contínuo crescimento ameaçavam de extinção esse mundo comum. Dada a sua própria estabilidade mundana, a propriedade não reforça, mas diminui a desvinculação do processo do labor em relação ao mundo. Por isso mesmo, o caráter de processo do labor — a implacabilidade com que o labor é reclamado e induzido pelo próprio processo vital — desaparece com a aquisição de propriedade. Numa sociedade de proprietários, em contraposição a uma sociedade de operários ou de assalariados, é ainda o mundo, e não a abundância natural nem a mera necessidade da vida, que está no centro dos cuidados e preocupações humanos.

A questão torna-se inteiramente diferente quando o principal interesse deixa de ser a propriedade e passa a ser o crescimento da riqueza e o processo de acumulação em si. Este processo pode ser tão infinito quanto o processo vital da espécie; mas a sua infinitude é constantemente desafiada e interrompida pelo fato inconveniente de que os indivíduos não vivem para sempre nem dispõem de tempo infinito. Somente quando a vida da sociedade como um todo, ao invés da vida limitada dos indivíduos, é vista como o móvel gigantesco do processo de acumulação, pode este processo seguir totalmente livre e à plena velocidade, isento dos limites impostos pela duração da vida individual e da propriedade individual. Somente quando o homem deixa de agir como indivíduo que se interessa apenas por sua própria sobrevivência, e passa a ser um «membro da espécie», ou *Gattungswesen*, como dizia Marx; somente quando a reprodução da vida individual é absorvida pela processo vital da espécie humana, pode o processo vital coletivo de uma «humanidade socializada» atender à sua própria «necessidade», isto é, seguir o seu curso automático de fertilidade, no duplo sentido da multiplicação de vidas e da crescente abundância de bens que elas exigem.

É notável que a filosofia do trabalho de Marx tenha coincidido com as teorias da evolução e do desenvolvimento que floresceram no século XIX — a evolução natural de um processo vital único a partir das formas mais rudimentares de vida orgânica até a aparição do animal humano, e o desenvolvimento histórico de um processo vital da humanidade como um todo. Engels logo percebeu esta

coincidência, e chamava Marx de «o Darwin da história». O que têm em comum todas estas teorias, nos vários ramos da ciência — economia, história, biologia, geologia — é o conceito de processo, virtualmente desconhecido antes da era moderna. Como a descoberta dos processos pelas ciências naturais coincidira com a descoberta da introspecção na filosofia, nada mais natural que o processo biológico existente dentro de nós fosse tomado como modelo do novo conceito; dentro da estrutura das experiências ao alcance da introspecção, não conhecemos outro processo senão o processo vital do nosso corpo, e o labor é a única atividade que lhe corresponde e na qual podemos traduzi-lo. Assim, era quase inevitável que o equacionamento da produtividade com a fertilidade na filosofia do trabalho da era moderna desse azo a uma variedade de filosofias baseadas no mesmo equacionamento.[64] A diferença entre as primeiras teorias do trabalho e as posteriores filosofias da vida é, acima de tudo, que estas perderam de vista a única atividade necessária para sustentar o processo vital. No entanto, essa mesma perda parece corresponder ao evento histórico que reduziu o esforço exigido pelo trabalho de modo jamais visto antes, tornando-o ainda mais semelhante ao processo vital, cujo funcionamento é automático. Se, no começo do século (com Nietzsche e Bergson), a vida e não o trabalho foi proclamada «criadora de todos os valores», esta glorificação da mera dinâmica do processo vital aboliu aquele mínimo de iniciativa presente até mesmo em atividades que, como o labor e a procriação, são impostas ao homem pela necessidade.

Contudo, nem o enorme aumento da fertilidade nem a socialização do processo, ou seja, a substituição do indivíduo pela sociedade ou pela espécie humana coletiva como seu substrato, pode eliminar o caráter de privatividade estrita e até mesmo cruel da experiência dos processos do corpo, nos quais a vida se manifesta, ou da própria atividade do labor. Provavelmente, nem a abundância de bens nem a redução do tempo gasto no labor resultarão no esta-

64. Esta conexão foi vagamente percebida pelos alunos de Bergson na França (veja-se esp. Édouard Berth, *Les méfaits des intellectuels* (1914), cap. I, e George Sorel, *D'Arioste à Marx* (1935)). Pertence à mesma escola a obra do erudito italiano Adriano Tilgher (*op.cit.*), que insiste em que a idéia de labor é fundamental e constitui a chave do novo conceito e imagem da vida (ed. inglesa, p.55). A escola de Bergson, como seu mestre, idealiza o labor, equacionando-o com o trabalho e com a fabricação. No entanto, há uma semelhança marcante entre o motor da vida biológica e o *élan vital* de Bergson.

belecimento de um mundo comum; o *animal laborans* expropriado não se torna menos privado pelo fato de já não possuir um lugar privativo onde possa esconder-se e proteger-se da esfera comum. Marx predisse corretamente, embora com indevido júbilo, a «decadência» da esfera pública nas condições de livre desenvolvimento das «forças produtivas da sociedade»; e estava igualmente certo, isto é, coerente com a sua noção do homem como *animal laborans*, quando previu que, «socializados» e libertos do trabalho, os homens gozariam essa liberdade em atividades estritamente privadas e essencialmente isoladas do mundo que hoje chamamos de «hobbies».[65]

— 16 —

Os Instrumentos do Trabalho e a Divisão do Labor

Infelizmente, parece ser da natureza das condições da vida, tal como esta foi dada ao homem, que a única vantagem possível da fertilidade da humana força de trabalho («labor power») consista em sua capacidade de prover as necessidades da vida de mais de um homem ou de uma família. Os produtos do labor, produtos do metabolismo do homem com a natureza, não duram no mundo o tempo suficiente para se tornarem parte dele, e a própria atividade do labor, concentrada exclusivamente na vida e em sua manutenção, é tão indiferente ao mundo que é como se este não existisse. O *animal laborans*, compelido pelas necessidades do corpo, não usa esse corpo livremente como o *homo faber* utiliza as mãos, que são os seus instrumentos primordiais; e por isso é que Platão sugeriu que os operários e escravos eram não apenas sujeitos à necessidade e incapazes de liberdade, mas incapazes também de dominar o

65. Na sociedade comunista ou socialista, todas as profissões se tornariam uma espécie de *hobby*: não haveria pintores, mas apenas pessoas que, entre outras coisas, passam parte do tempo pintando; ou seja, pessoas que «hoje fazem uma coisa, amanhã fazem outra, que caçam pela manhã, pescam à tarde, criam gado ao anoitecer, são críticos após o jantar, a seu bel-prazer, sem por isso jamais chegarem a ser caçadores, pescadores, pastores ou críticos» (*Deutsche Ideologie*, pp.22 e 373).

lado «animal» de sua própria natureza.[66] Uma sociedade de massas de operários, tal como Marx tinha em mente quando falava de uma «humanidade socializada», consiste em exemplares da espécie humana isolados do mundo, quer sejam escravos domésticos, levados a essa infeliz situação pela violência de terceiros, quer sejam livres, exercendo voluntariamente suas funções.

É verdade que este isolamento do *animal laborans* em relação ao mundo é inteiramente diverso da fuga voluntária da publicidade mundana que vimos ser inerente à prática de «boas obras». O *animal laborans* não foge do mundo, mas dele é expelido na medida em que é prisioneiro da privatividade do próprio corpo, adstrito à satisfação de necessidades das quais ninguém pode compartilhar e que ninguém pode comunicar inteiramente. O fato de que a escravidão e o banimento no isolamento do lar constituíam, de modo geral, a condição social de todos os trabalhadores antes da era moderna deve-se basicamente à própria condição humana; a vida, que para todas as outras espécies animais é a própria essência do ser, torna-se um ônus para o homem em virtude de sua inata «repugnância à futilidade».[67] Este ônus torna-se ainda mais pesado pelo fato de que nenhum dos chamados «desejos superiores» possui a mesma urgência ou é realmente forçado ao homem pela necessidade, como o são as carências elementares da vida. A escravidão veio a ser a condição social das classes trabalhadoras porque se acreditava que ela era a condição natural da própria vida. *Omnis vita servitium est*.[68]

O ônus da vida biológica, que pesa sobre a vida especificamente humana medida entre o nascimento e a morte, e que a consome, só pode ser eliminado mediante o uso de servos, e a função principal dos antigos escravos era arcar com o ônus do consumo de uma casa, e não produzir para a sociedade em geral.[69] O motivo pelo qual

66. *República* 590C.

67. Veblen, *op.cit.*, p.33

68. Sêneca, *De tranquillitate animae* ii. 3.

69. Veja-se a excelente análise de Winston Ashley, *The Theory of Natural Slavery, according to Aristotle and St. Thomas* (Dissertation, University of Notre Dame (1941), cap.5), na qual o autor ressalta, corretamente, que «seria, portanto, desvirtuar inteiramente o argumento de Aristóteles dizer que ele considerava os escravos universalmente neces-

o trabalho escravo pôde desempenhar papel tão importante nas sociedades antigas, e o seu desperdício e improdutividade passaram despercebidos, é que a antiga cidade-estado era basicamente um «centro de consumo», ao contrário das cidades medievais, que eram principalmente centros de produção.[70] O preço da eliminação do ônus da vida era enorme, e de modo algum se restringia à violenta injustiça de forçar parte da humanidade a manter-se na treva da dor e da necessidade. Como essa treva é natural, inerente à condição humana — e somente o ato de violência, quando um grupo de homens tenta libertar-se dos grilhões que nos prendem a todos à necessidade e à dor, é produto do homem —, o preço da absoluta libertação da necessidade é, em certo sentido, a própria vida, ou, antes, a substituição da vida real por uma vida vivida por outros. Nas condições da escravidão, os poderosos da terra podiam usar até mesmo os sentidos através de terceiros, podiam «ver o ouvir através de seus escravos», como dizia Heródoto.[71]

Em seu nível mais elementar, as «fadigas e penas» de adquirir e os prazeres de «incorporar» o que é necessário à vida são tão intimamente ligados entre si no ciclo biológico, cujo ritmo recorrente condiciona a vida humana em seu movimento singular e unilinear, que a total eliminação da dor e do esforço do labor não só despojaria a vida biológica de seus prazeres mais naturais, mas privaria a vida especificamente humana de seu próprio vigor e vitalidade. A condição humana é tal que a dor e o esforço não são meros sintomas que podem ser eliminados sem que mude a própria vida; antes, são modos pelos quais a própria vida, juntamente com a necessidade à qual está vinculada, se faz sentir. Para os mortais, a «boa vida dos deuses» seria uma vida sem vida.

---

sários como meros instrumentos de produção. O que ele ressaltava era que os escravos eram necessários ao consumo».

70. Max Weber, «Agrarverhältnisse im Altertum», em *Gesammelte Aufsätze zur Sozial - und Wirtschaftsgeschichte* (1924), p.13.

71. Heródoto i. 113, por exemplo: *eide te dia touton*, e *passim*. Expressão semelhante ocorre em Plínio, *História Natural* xxix. 19: *alienis pedibus ambulamus; alienis oculis agnoscimus; aliena memoria salutamus; aliena vivimus opera* (citado por R. H. Barrow, *Slavery in the Roman Empire* (1928), p.26). «Andamos com pés alheios; vemos com olhos alheios; reconhecemos e saudamos as pessoas com uma memória alheia; vivemos de trabalho alheio».

Pois a nossa crença na realidade da vida e na realidade do mundo não são a mesma coisa. A segunda provém basicamente da permanência e da durabilidade do mundo, bem superiores às da vida mortal. Se o homem soubesse que o mundo acabaria quando ele morresse, ou logo depois, esse mundo perderia toda a sua realidade, como a perdeu para os antigos cristãos, na medida em que estavam convencidos de que as suas expectativas escatológicas seriam imediatamente realizadas. A confiança na realidade da vida, ao contrário, depende quase exclusivamente da intensidade com que a vida é experimentada, do impacto com que ela se faz sentir. Esta intensidade é tão grande e sua força é tão elementar que, onde quer que prevaleça, na alegria ou na dor, oblitera qualquer outra realidade mundana. Já se observou muitas vezes que aquilo que a vida dos ricos perde em vitalidade, em intimidade com as «boas coisas» da natureza, ganha em refinamento, em sensibilidade às coisas belas do mundo. O fato é que a capacidade humana de vida no mundo implica sempre uma capacidade de transcender e alienar-se dos processos da própria vida, enquanto a vitalidade e o vigor só podem ser conservados na medida em que os homens se disponham a arcar com o ônus, as fadigas e as penas da vida.

É verdade que o enorme aperfeiçoamento de nossos instrumentos de trabalho — os robôs mudos com os quais o *homo faber* acorreu em auxílio do *animal laborans*, em contraposição aos instrumentos humanos dotados de fala (o *instrumentum vocale*, como foi chamado o escravo doméstico dos antigos), aos quais o homem de ação tinha que subjugar e oprimir sempre que desejava libertar o *animal laborans* de sua servidão — tornou o duplo labor da vida, o esforço de sua manutenção e a dor de gerá-la, mais fácil e menos doloroso do que jamais foi antes. Isto, naturalmente, não eliminou a compulsão da atividade do labor, nem eliminou da vida humana a condição de sujeição à necessidade. Mas, ao contrário do que ocorria na sociedade de escravos, na qual a «maldição» da necessidade era uma realidade muito vívida porque a vida do escravo testemunhava diariamente o fato de que a «vida é escravidão», esta condição já não é hoje inteiramente manifesta; e, por não parecer tanto, torna-se muito mais difícil notá-la ou lembrá-la. O perigo aqui é óbvio. O homem que ignora ser sujeito à necessidade não pode ser livre, uma vez que sua liberdade é sempre conquistada mediante tentativas, nunca inteiramente bem sucedidas, de libertar-se da necessidade. E, embora possa ser verdade que o que mais fortemente o impele a buscar essa liberdade é sua «repugnância à futilidade», é também possível que o impulso enfraqueça à medida em

que essa «futilidade» parece mais fácil e passa a exigir menor esforço. Pois ainda é provável que as enormes mudanças da revolução industrial, no passado, e as mudanças ainda maiores da revolução atômica no futuro sejam apenas mudanças do mundo, e não mudanças da condição básica da vida humana na Terra.

As ferramentas e instrumentos que podem suavizar consideravelmente o esforço do labor não são, eles mesmos, produtos do labor, mas do trabalho; não pertencem ao processo do consumo: são parte integrante do mundo de objetos de uso. O papel que desempenham, por maior que seja para o labor de qualquer civilização, jamais pode atingir a importância fundamental que os instrumentos têm para todo tipo de trabalho. Nenhum trabalho pode ser produzido sem instrumentos: o aparecimento do *homo faber* e o surgimento de um mundo de coisas, feito pelo homem, são, na verdade, contemporâneos da descoberta de instrumentos e ferramentas. Do ponto de vista do labor, as ferramentas reforçam e multiplicam a força humana até quase substituí-la, como ocorre em todos os casos nos quais as forças naturais, como os animais domésticos, a força hidráulica ou a eletricidade, e não coisas materiais, são domadas pelo homem. Da mesma forma, os instrumentos aumentam a fertilidade natural do *animal laborans* e produzem uma abundância de bens de consumo. Mas todas estas mudanças são de natureza quantitativa, ao passo que a própria qualidade das coisas fabricadas, desde o mais simples objeto de uso até a obra-prima de arte, depende intimamente da existência de instrumentos adequados.

Além disto, as limitações dos instrumentos no tocante à atenuação do labor da vida — o simples fato de que os serviços de um único servo jamais podem ser inteiramente substituidos por uma centena de aparelhos na cozinha ou por meia dúzia de robôs no subsolo — são de natureza fundamental. Prova curiosa e inesperada deste fato é que ele pôde ser previsto milhares de anos antes do fabuloso desenvolvimento de instrumentos e máquinas. Em tom meio fantasioso e meio irônico, Aristóteles imaginou, certa vez, aquilo que, de lá para cá, já se tornou realidade, ou seja, que «cada instrumento fosse capaz de executar o seu trabalho quando se lho ordenasse ... como as estátuas de Dédalo ou as trípodes de Hefesto que, segundo diz o poeta, 'de moto próprio, vinham ter aos deuses'». Assim, a «lançadeira teceria e o plectro tangeria a lira sem que a mão humana os guiasse». E prossegue: isto significaria realmente que o artífice já não dependeria de assistentes humanos, mas não que os escravos domésticos pudessem ser dispensados. Pois os escravos não eram instrumentos de fazer coisas, ou da produção,

mas da vida, que constantemente consome os seus serviços.[72] O processo de fabricar uma coisa é limitado, e a função do instrumento atinge um fim previsível e controlado no produto acabado; o processo vital que exige o labor é uma atividade interminável, e o único «instrumento» à sua altura seria um *perpetuum mobile*, isto é, o *instrumentum vocale*, tão vivo e ativo quanto o organismo a que serve. «Dos instrumentos domésticos nada resulta além do uso da própria posse»; e é precisamente por isto que eles não podem ser substituídos pelas ferramentas e instrumentos do artífice, «dos quais resulta algo além do mero uso do instrumento.»[73]

Embora os instrumentos e ferramentas, destinados a produzir algo além e totalmente diferente do mero uso, sejam de importância secundária para a atividade do labor, o mesmo não se aplica ao outro grande princípio do processo da lide humana, a divisão do trabalho (enquanto «labor»). A divisão do labor é, realmente, resultado direto do processo de labor, e não deve ser confundida com o princípio, aparentemente semelhante, da especialização que prevalece nos processos de trabalho e com o qual não deve ser equacionada. A especialização do trabalho e a divisão do labor têm em comum somente o princípio geral da organização, princípio este que, em si, nada tem a ver com o trabalho ou o labor, mas deve sua origem à esfera de vida estritamente política, ao fato de que o homem é capaz de agir, e de agir na companhia e em acordo com os outros. Somente dentro da estrutura da organização política, onde os homens não apenas vivem, mas agem juntos, podem ocorrer a especialização do trabalho e a divisão do labor.

Contudo, enquanto a especialização do trabalho é essencialmente guiada pelo próprio produto acabado, cuja natureza é exigir diferentes habilidades que, em seguida, são reunidas e organizadas em um conjunto, a divisão do labor, pelo contrário, pressupõe a equivalência qualitativa de todas as atividades isoladas para as quais nenhuma qualificação é necessária; e estas atividades não têm uma finalidade em si mesmas, mas representam, de fato, somente certas quantidades de «labor power», somadas umas às outras de modo puramente quantitativo. A divisão do labor é baseada no fato de que dois homens podem reunir o seu «labor power» e

72. Aristóteles, *Política* 1253b30-1254a18.

73. Winston Ashley, *op.cit.*, cap.5.

«proceder um com o outro como se fossem um só.»[74] Esta unidade é exatamente o oposto da cooperação; indica a unidade da espécie, em relação à qual cada membro individual é igual e intercambiável. (A formação de uma coletividade de labor, onde os operários são socialmente organizados segundo este princípio de um «labor power» comum e divisível, é a antítese das várias organizações de trabalhadores, desde os antigos «guilds» e corporações, até certos tipos modernos de organizações sindicais, cujos membros são unidos pelos talentos e especializações que os distinguem uns dos outros.) Como nenhuma das atividades em que se divide o processo tem uma finalidade em si mesma, sua meta «natural» é exatamente a mesma do labor «individido»: a mera reprodução dos meios de subsistência, isto é, a capacidade de consumo dos operários, ou a exaustão do «labor power» humano. Nenhuma destas duas limitações, porém, é final: a exaustão faz parte do processo vital do indivíduo, não da coletividade, e o substrato de um processo de labor nas condições da divisão do labor é uma força coletiva de labor, não o «labor power» individual. A inesgotabilidade desta força de labor corresponde exatamente à imortalidade da espécie, cujo processo vital como um todo também não é interrompido pelo nascimento e pela morte dos seus membros individuais.

Mais séria nos parece a limitação imposta pela capacidade de consumir, que permanece no indivíduo mesmo quando a força coletiva de labor substitui o «labor power» individual. O crescente acúmulo de riqueza pode ser ilimitado numa «humanidade socializada» que abandonou as limitações da propriedade individual e superou a limitação da apropriação individual quando dissolveu toda riqueza estável, a posse de coisas «amontoadas» e «armazenadas», transformando-as em dinheiro que é gasto e consumido. Já vivemos numa sociedade em que a riqueza é aferida em termos da capacidade de ganhar e gastar, que são apenas modificações dos dois aspectos do metabolismo do corpo humano. O problema é, portanto, como acomodar o consumo individual com um acúmulo ilimitado de riqueza.

Uma vez que a humanidade, como um todo, ainda está muito

74. Veja-se Viktor von Weizsäcker, «Zum Begriff der Arbeit», em *Festschrift für Alfred Weber* (1948), p. 739. O ensaio merece nota graças a certas observações esporádicas mas, de modo geral, é, infelizmente inútil, uma vez que Weizsäcker contribui para obscurecer ainda mais o conceito de labor com o pressuposto gratuito de que os seres humanos doentes têm que «executar labor» a fim de ficarem bons.

longe de atingir o limite da abundância, o modo pelo qual a sociedade pode superar esta limitação natural de sua própria fertilidade só poderia ser concebido hipoteticamente e em escala nacional. Neste caso, a solução parece bastante simples. Consiste em tratar os objetos de uso como se fossem bens de consumo, de sorte que uma cadeira ou uma mesa seriam consumidas tão rapidamente quanto um vestido, e um vestido quase tão rapidamente quanto o alimento. Esta forma de tratar as coisas do mundo é perfeitamente adequada ao modo como elas são produzidas. A revolução industrial substituiu todo artesanato pelo labor; o resultado foi que as coisas do mundo moderno se tornaram produtos do labor, cujo destino natural é serem consumidos, ao invés de produtos do trabalho, que se destinam a ser usados. Da mesma forma como os instrumentos e ferramentas, embora originados pelo trabalho, sempre foram empregados também em processos de labor, a divisão do labor, inteiramente adequada e em consonância com o processo do labor, tornou-se uma das principais características dos modernos processos de trabalho, isto é, da fabricação e produção de objetos de uso. A divisão do labor, e não um aumento de mecanização, substituiu a rigorosa especialização antes exigida para todo tipo de artesanato. O artesanato é necessário somente para o projeto e fabrico do modelo, antes que este seja produzido em massa, o que também depende de máquinas e ferramentas. Mas a produção em massa seria, além disso, completamente impossível sem a substituição de trabalhadores e da especialização por operários e pela divisão do labor.

Ferramentas e instrumentos diminuem o esforço e a dor, e com isto mudam o modo pelo qual a urgente necessidade inerente ao labor era, antes, percebida por todos. Não mudam a necessidade em si; servem apenas para escondê-la de nossos sentidos. Algo semelhante se aplica aos produtos do labor, que não se tornam mais duráveis por serem abundantes. O caso é inteiramente diferente na transformação moderna do processo do trabalho pela introdução do princípio da divisão do trabalho. Neste caso, a própria natureza do trabalho é alterada e o processo de produção, embora não produza absolutamente objetos para o consumo, assume caráter de labor. Embora as máquinas nos tenham levado a um ritmo infinitamente mais rápido de repetição que aquele prescrito pelo ciclo dos processos naturais — e é bem possível que esta aceleração especificamente moderna nos faça ignorar o caráter repetitivo de todo labor —, a repetição e a interminabilidade do próprio processo

imprimem-lhe a marca inconfundível do labor. Isto se torna ainda mais evidente nos objetos de uso produzidos por essas técnicas de trabalho. Sua mera abundância os transforma em bens de consumo. A interminabilidade da produção só pode ser garantida se os seus produtos perderem o caráter de objetos de uso e se tornarem cada vez mais objetos de consumo ou, em outras palavras, se a taxa de uso for acelerada a tal ponto que a diferença objetiva entre uso e consumo, entre a relativa durabilidade dos objetos de uso e o rápido surgimento e desaparecimento dos bens de consumo, for reduzida até se tornar insignificante.

Em nossa necessidade de substituir cada vez mais depressa as coisas mundanas que nos rodeiam, já não podemos nos dar ao luxo de usá-las, de respeitar e preservar sua inerente durabilidade; temos que consumir, devorar, por assim dizer, nossas casas, nossos móveis, nossos carros, como se estes fossem as «boas coisas» da natureza que se deteriorariam se não fossem logo trazidas para o ciclo infindável do metabolismo do homem com a natureza. É como se houvéssemos derrubado as fronteiras que distinguiam e protegiam o mundo, o artifício humano, da natureza, do processo biológico que continua a processar-se dentro dele, bem como os processos cíclicos e naturais que o rodeiam, entregando-lhes e abandonando a eles a já ameaçada estabilidade do mundo humano.

Os ideais do *homo faber*, fabricante do mundo, que são a permanência, a estabilidade e a durabilidade, foram sacrificados em benefício da abundância, que é o ideal do *animal laborans*. Vivemos numa sociedade de operários, porque somente o labor, com sua inerente fertilidade, tem possibilidade de produzir a abundância; e transformamos o trabalho em labor, separando-o em partículas minúsculas até que ele se prestou à divisão, na qual o denominador comum da execução mais simples é atingido para eliminar do caminho do «labor power» humano — que é parte da natureza e talvez a mais poderosa de todas as forças naturais — o obstáculo da estabilidade «inatural» e puramente mundana do artifício humano.

— 17 —

A Sociedade de Consumidores

Diz-se freqüentemente que vivemos numa sociedade de consumidores; e, uma vez que, como vimos, o labor e o consumo

são apenas dois estágios de um só processo, imposto ao homem pelas necessidades da vida, isto é o mesmo que dizer que vivemos numa sociedade de operários («laborers»), ou seja, de homens que «laboram». Esta sociedade não surgiu em decorrência da emancipação das classes trabalhadoras, mas resultou da emancipação da própria atividade do labor, séculos antes da emancipação política dos trabalhadores. O importante não é que, pela primeira vez na história, os operários tenham sido admitidos com iguais direitos na esfera pública, e sim que quase conseguimos nivelar todas as atividades humanas, reduzindo-as ao denominador comum de assegurar as coisas necessárias à vida e de produzi-las em abundância. O que quer que façamos, devemos fazê-lo a fim de «ganhar o próprio sustento»; é este o veredicto da sociedade, e o número de pessoas que poderiam desafiá-lo, especialmente nas profissões liberais, vem diminuindo consideravelmente. A única exceção que a sociedade está disposta a admitir é o artista que, propriamente falando, é o único «trabalhador» que restou numa sociedade de operários. A mesma tendência de reduzir todas as atividades sérias à condição de prover o próprio sustento é evidente em todas as atuais teorias do trabalho, que quase unanimemente definem o trabalho como o oposto do lazer. Em conseqüência, todas as atividades sérias, independentemente dos frutos que produzam, são chamadas de «trabalho», enquanto toda atividade que não seja necessária, nem para a vida do indivíduo nem para o processo vital da sociedade, é classificada como lazer.[75] Nestas teorias que, refletindo ao nível teórico o

75. Embora esta categoria de trabalho-lazer pareça, à primeira vista, tão geral que quase não tem sentido, é característica sob outro aspecto: a verdadeira oposição em que se baseia é a oposição entre necessidade e liberdade; e é realmente notável observar como é plausível, ao pensamento moderno, ver no lazer uma fonte de liberdade. À parte esta generalização, pode-se dizer que as modernas idealizações do trabalho se enquadram, a grosso modo, nas seguintes categorias: (1) o trabalho é um meio de atingir um fim superior. Esta é, de modo geral, a posição católica, que tem o grande mérito de não ser capaz de fugir inteiramente à realidade, de sorte que a íntima conexão entre trabalho e vida e trabalho e dor são, pelo menos, mencionadas de vez em quando. Um eminente representante desta posição é Jacques Leclercq, de Louvain, especialmente em sua discussão do trabalho e da propriedade em *Leçons de droit naturel* (1946), Vol.IV, Parte 2. (2) O trabalho é um ato de moldar, no qual «dada substância é transformada em outra estrutura superior». Esta é a tese central da famosa obra de Otto Lipmann, *Grundriss der Arbeitswissenschaft* (1926). (3) O trabalho numa sociedade trabalhadora

veredicto atual de uma sociedade que «labora», torna mais aguda essa avaliação e a leva ao seu extremo inerente, não resta nem mesmo o «trabalho» do artista; este é reduzido a lazer e perde seu significado mundano. Considera-se que o lazer do artista exerce a mesma função no processo vital de labor da sociedade que o jogo de tênis ou a manutenção de um «hobby» exerce na vida de um indivíduo. A emancipação do labor não o igualou a todas as outras atividades da *vita activa*, mas resultou em seu quase indisputável predomínio. Do ponto de vista de «prover o próprio sustento», toda atividade não relacionada com o labor torna-se «hobby»[76]

Para demonstrar a implausibilidade desta auto-avaliação do homem moderno, convém lembrar que todas as civilizações antes da nossa teriam, ao invés disso, concordado com Platão que a «ar-

---

é mero prazer ou «pode tornar-se tão satisfatório quanto as atividades do lazer» (veja-se Glen W. Cleeton, *Making Work Human* (1949). Esta é a posição adotada hoje por Corrado Gini em sua *Ecconomica Lavorista* (1954), que considera os Estados Unidos como uma «sociedade trabalhadora» (*società lavorista*) na qual «o trabalho é um prazer e todos querem trabalhar». (Veja-se um resumo de sua posição, em língua alemã, em *Zeitschrift für die gesamte Staatswissenschaft*, CIX (1953) e CX (1954).) Aliás, esta teoria é menos nova do que parece. Foi formulada pela primeira vez por F. Nitti («Le travail humain et ses lois», *Revue internationale de sociologie* (1895)), que ainda então afirmava que «a idéia de que o trabalho é doloroso é um fato psicológico e não fisiológico», de sorte que a dor desaparecerá numa sociedade em que todos trabalham. (4) Finalmente, o trabalho é a confirmação do homem contra a natureza, que é dominada por ele através do trabalho. Este é o pressuposto em que se baseia — explícita ou implicitamente — a nova tendência, especialmente francesa, de um humanismo do trabalho. Seu representante mais conhecido é Georges Friedmann.

Depois de todas estas teorias e discussões acadêmicas, é reconfortante saber que a grande maioria dos trabalhadores, quando se lhe pergunta «por que o homem trabalha?», responde simplesmente: «para poder viver» ou «para ganhar dinheiro» (veja-se Helmut Schelsky, *Arbeiterjugend Gestern und Heute* (1955), cujas publicações são notavelmente isentas de preconceitos e idealizações).

76. O papel do *hobby* na moderna sociedade trabalhadora é bastante surpreendente e talvez seja a raiz da experiência nas teorias de trabalho-lazer. O que é especialmente digno de nota neste contexto é que Marx, que não tinha idéia alguma de que isto viria a ocorrer, esperava que, em sua sociedade utópica livre do trabalho, todas as atividades seriam exercidas numa forma que lembra muito de perto a maneira dos *hobbies*.

te de ganhar dinheiro» (*techne mistharnetike*) nada tem a ver com o verdadeiro conteúdo de artes como a medicina, a navegação ou a arquitetura, às quais correspondiam recompensas monetárias. Foi para explicar esta recompensa monetária, cuja natureza é obviamente diferente da natureza da saúde, objeto da medicina, ou da construção de edifícios, objeto da arquitetura, que Platão sugeriu a existência de mais uma arte que devia acompanhar todas as outras. Esta arte adicional não é vista absolutamente como o elemento de «labor» existente em artes que, em tudo mais, seriam liberais ou livres; pelo contrario, é tida como a única arte que permite ao «artista», o trabalhador profissional, como diríamos hoje, manter-se livre da necessidade de «laborar».[77] Pertence à mesma categoria da arte que se exigia do chefe de uma casa, que devia saber como exercer autoridade e usar de violência no comando dos seus escravos. Seu objetivo é libertar o homem da necessidade de «prover o próprio sustento», e nas outras artes o objetivo era ainda mais distante desta necessidade elementar.

A emancipação do trabalho e a concomitante emancipação das classes trabalhadoras em relação à opressão e à exploração certamente significaram progresso na direção da não-violência. Muito menos certo é que tenham representado progresso também na direção da liberdade. Nenhuma violência exercida pelo homem, exceto aquela empregada na tortura, pode igualar a força natural com que as necessidades da vida compelem o homem. Por isto é que a palavra grega para tortura, *anagkai*, deriva de *necessidade*, e não de *bia*, que era o termo usado para a violência de um homem contra outro; e esta é também a razão do fato histórico de que, em toda a antiguidade ocidental, a tortura, «a necessidade que nenhum homem pode suportar», só podia ser aplicada a escravos que, de qualquer forma, já estavam sujeitos à necessidade.[78] Foram as artes da

---

77. *República* 346. Assim, «a arte da aquisição afasta a pobreza como o remédio afasta a doença» (*Górgias* 478). Como o pagamento de seus serviços era voluntário (Loening, *op.cit.*), as profissões liberais devem realmente ter atingido notável perfeição na «arte de ganhar dinheiro».

78. A explicação moderna deste costume, característico de toda a antiguidade grega e latina — de que sua origem está na crença de que «o escravo é incapaz de dizer a verdade a não ser sob tortura» (Barrow, *op.cit.*, p.31) — é inteiramente errônea. Ao contrário, a crença é que ninguém pode inventar uma mentira sob tortura: «On croyait recueillir la voix même de la nature dans le cris de la douleur. Plus la douleur péné-

violência, da guerra, da pirataria, e finalmente do domínio absoluto, que colocaram os vencidos a serviço dos vencedores, e com isto evitaram temporariamente a necessidade durante o mais longo período de que se tem registro na história.[79] A era moderna, ainda mais que o cristianismo, provocou — juntamente com a sua glorificação do labor — enorme degradação na avaliação destas artes e uma menor, mas não menos importante, diminuição real do uso dos instrumentos de violência nas relações humanas em geral.[80] O enaltecimento do labor e a necessidade inerente ao metabolismo do homem com a natureza são, ao que parece, intimamente relacionados com a degradação de todas as atividades que resultam diretamente da violência, como o emprego da força nas relações humanas, ou contêm em si mesmos um elemento de violência — o que, como veremos adiante, é o caso de todo trabalho. É como se a crescente eliminação da violência no decorrer de toda a era moderna tenha quase automaticamente dado acesso ao retorno da necessidade em seu nível mais elementar. O que já sucedeu uma vez em nossa história, nos séculos do declínio do Império Romano, pode estar acontecendo novamente. Também naquela época o labor tornou-se ocupação das classes livres, «somente para levar a estas as obrigações das classes servis».[81]

O risco de que a emancipação do labor na era moderna não só deixe de trazer nova era de liberdade para todos mas, ao contrário, submeta à necessidade, pela primeira vez, toda a raça humana, já havia sido claramente percebido por Marx quando ele insistiu em que o objetivo da revolução não podia ser a emancipação das classes trabalhadoras, já alcançada, mas sim a emancipação do homem em relação ao trabalho. À primeira vista, este objetivo parece utópico — o único elemento utópico nos ensinamentos de Marx.[82] A emancipação do trabalho, nos termos do próprio Marx, equivale à emancipação da necessidade, o que significaria, em última análise, a emancipação em relação ao próprio consumo, isto é, ao metabolismo com a natureza que é a própria condição da vida humana.[83]

---

trait avant, plus intime et plus vrai sembla être ce témoignage de la chair et du sang» (Wallon, *op.cit.*, I, 325). A psicologia dos antigos conhecia bem melhor do que nós o elemento de liberdade, de invenção livre, que existe na mentira. As «necessidades» introduzidas pela tortura supostamente destruíam essa liberdade e, portanto, não podia ser aplicada a cidadãos livres.

79. As palavras mais antigas, *douloi* e *dmoes*, com que os gregos designavam os escravos, significam ainda «inimigo vencido». Quanto às guerras e à venda de prisioneiros de guerra como principal fonte de escravos na antiguidade, veja-se W. L. Westermann, «Sklaverei», em Pauly-Wissowa.

80. Hoje, devido ao desenvolvimento de novos instrumentos de guerra e de destruição, tendemos a ignorar essa tendência importante da era moderna. Na verdade, o século dezenove foi um dos períodos mais pacíficos da história.

81. Wallon, *op.cit.*, III, 265. Wallon demonstra, de modo brilhante, que a posterior generalização estóica de que todos os homens são escravos baseava-se na evolução do Império Romano, no qual a antiga liberdade foi gradualmente abolida pelo governo imperial, de modo que chegou um tempo em que ninguém era livre e todos tinham seu senhor. O momento decisivo ocorreu quando primeiro Calígula, e depois Trajano consentiram em ser chamados *dominus*, palavra usada antes somente para designar o chefe de uma casa. A chamada moralidade escrava dos últimos séculos da antiguidade e sua premissa de que não havia diferença real entre a vida do escravo e a vida do homem livre tinham bases muito realísticas. Agora o escravo realmente podia dizer ao amo: ninguém é livre, todos temos um senhor. Nas palavras de Wallon: «Les condamnés aux mines ont pour confrères, à un moindre degré de peine, les condamnés aux moulins, aux boulangeries, aux relais publics, à toute autre travail faisant l'objet d'une corporation particulière» (p.216). «C'est le droit de l'esclavage qui gouverne maintenant le citoyen; et nous avons retrouvé toute la législation propre aux esclaves dans les règlements qui concernent sa personne, sa famille ou ses biens» (pp.219-20).

82. A sociedade de Marx, sem classes e sem estado, não é utópica. À parte o fato de que os eventos modernos mostram tendência inconfundível no sentido de abolir distinções de classe na sociedade e de substituir o governo por aquela «administração das coisas» que, segundo Engels, seria a característica da sociedade socialista, estes ideais, no próprio Marx, vazavam-se obviamente na democracia ateniense, com a exceção de que, na sociedade comunista, os privilégios dos cidadãos livres seriam estendidos a todos.

83. Talvez não seja exagero dizer que *La condition ouvrière* (1951), de Simone Weil, é o único livro na imensa literatura sobre a questão do trabalho que encara o problema sem preconceitos e sem sentimentalismo. A autora escolheu como lema para o seu diário, no qual anotava suas experiências cotidianas numa fábrica, um verso de Homero: *poll' aekadzomene, kratere d'epikeiset' anagke* («muito contra a tua vontade, pois a necessidade pesa mais sobre ti»), e conclui que a esperança de

Contudo, os eventos da última década, e especialmente as possibilidades introduzidas pelo contínuo desenvolvimento da automação, permitem-nos indagar se a utopia de ontem não terminará vindo a ser a realidade de amanhã, de sorte que, finalmente, só o esforço de consumir restará das «fadigas e penas» inerentes ao ciclo biológico à cuja força motriz está ligada a vida humana.

Contudo, nem mesmo esta utopia poderia alterar a futilidade mundana do processo vital. Os dois estágios pelos quais deve passar o eterno ciclo de vida biológica, os estágios do labor e do consumo, podem mudar de proporção ao ponto em que todo o «labor power» humano seja gasto em consumir, acarretando o grave problema social do lazer, isto é, essencialmente, o problema de como produzir um número suficiente de oportunidades para a exaustão diária e para manter intata a capacidade humana de consumo.[84] O consumo isento de dor e de esforço não mudaria — apenas aumentaria — o caráter devorador da vida biológica, até que uma humanidade, inteiramente «libertada» dos grilhões da dor e do esforço, pudesse livremente «consumir» o mundo inteiro e reproduzir diariamente tudo o que desejasse consumir. A quantidade de coisas que apareceriam e desapareceriam a cada dia e a cada hora no processo vital de tal sociedade seria, na melhor das hipóteses, irrelevante para o mundo, caso este e o seu caráter de objeto pudessem suportar o temerário dinamismo de um processo vital inteiramente motorizado. O perigo da futura automação não é tanto a tão deplorada mecanização e artificialização da vida natural, quanto o fato de

uma liberação final do trabalho e da necessidade é o único elemento utópico do marxismo e, ao mesmo tempo, a verdadeira força motriz de todos os movimentos trabalhistas de inspiração marxista. É o «ópio do povo» que Marx acreditava fosse a religião.

84. Não é preciso dizer que esse lazer não é, de modo algum, como o afirma a opinião corrente, o mesmo que a *skhole* da antiguidade; esta não era um fenômeno de consumo, «conspícuo» ou não, e não resultava da existência de «tempo de folga» conquistado sobre o trabalho, mas era, ao contrário, uma «abstenção» consciente de qualquer atividade ligada à mera subsistência, tanto da atividade de consumir como da atividade de trabalhar. A pedra de toque desta *skhole*, em contraposição com o moderno ideal de lazer, era a conhecida e tantas vezes descrita frugalidade da vida grega no período clássico. Assim, é típico que o comércio marítimo que, mais que qualquer outra coisa, era responsável pela afluência de Atenas, fosse encarado com suspeita, de sorte que Platão, seguindo o exemplo de Hesíodo, recomendou a fundação de novas cidades-estados longe do mar.

que, a despeito de sua artificialidade, toda a produtividade humana seria sugada por um processo vital enormemente intensificado e seguiria, sem dor e sem esforço, o seu ciclo natural eternamente repetido. O ritmo das máquinas aumentaria e intensificaria enormemente o ritmo natural da vida, mas não mudaria — apenas tornaria mais destruidora — a principal característica da vida em relação ao mundo, que é a de minar a durabilidade.

Há ainda um longo caminho a percorrer, desde a gradual diminuição das horas de trabalho, que vem constantemente progredindo há quase um século, até esta utopia. Além disto, o progresso tem sido superestimado, medido como é em relação às condições excepcionalmente desumanas de exploração que reinavam nos primeiros estágios do capitalismo. Se raciocinarmos em termos de períodos de tempo um pouco mais longos, o montante anual total de horas vagas de que o indivíduo atualmente dispõe parecer-nos-á menos uma conquista da modernidade que uma tardia aproximação da normalidade.[85] Neste aspecto, como em outros, o espectro de uma verdadeira sociedade de consumo é mais alarmante como ideal da sociedade de hoje que como realidade presente. O ideal não é novo: estava claramente contido na premissa inconteste da economia política clássica de que o objetivo final da *vida ativa* é a riqueza crescente, a abundância e a «felicidade da maioria».E, afi-

85. Calcula-se que, durante a Idade Média, as pessoas raramente trabalhavam mais que a metade dos dias do ano. Havia 141 feriados oficiais (veja-se Levasseur, *op.cit.*, p.329; veja-se também Liesse, *Le Travail* (1899), p.253, que dá o número de dias de trabalho na França antes da Revolução). O monstruoso crescimento do número de horas de trabalho é típico do início da revolução industrial, quando os trabalhadores tiveram que competir com as máquinas recém-introduzidas. Antes disso, a duração do dia de trabalho era de onze ou doze horas na Inglaterra do século XV e dez horas no século XVII (veja-se H. Herkner, «Arbeitszeit», em *Handwörterbuch für die Staatswissenschaft* (1923), I, 889 ff.). Em resumo, «les travailleurs ont connu, pendant la première moitié du 19e siècle, des conditions d'existence pires que celles subies auparavant par les plus infortunées» (Édouard Dolléans, *Histoire du travail en France* (1953)). De modo geral, superestima-se o progresso realizado em nosso tempo, uma vez que este é medido em comparação a uma época realmente tenebrosa. Bem pode se dar, por exemplo, que a longevidade humana na maioria dos países civilizados seja hoje a mesma que era em certos séculos da antiguidade. Não o sabemos, naturalmente, mas somos levados a esta suspeita quando refletimos sobre a idade em que morreram muitos homens famosos.

nal, o que é este ideal da sociedade moderna senão o mais antigo sonho dos necessitados e pobres, que pode ser encantador enquanto sonho, mas que se transforma em felicidade ilusória quando realizado?

A esperança que alentava Marx e os melhores membros dos vários movimentos trabalhistas — de que, algum dia, essas horas vagas emanciparão os homens da necessidade e tornarão produtivo o *animal laborans* — baseia-se na ilusão de uma filosofia mecanística que supõe que a força de trabalho, como qualquer outra energia, nunca se perde, de modo que, se não for dissipada e exaurida nas tarefas pesadas da vida, nutrirá automaticamente outras atividades «superiores». O modelo que inspirava esta esperança de Marx era, sem dúvida, a Atenas de Péricles que no futuro, graças ao vasto aumento da produtividade do trabalho humano, prescindiria de escravos para sustentar-se e tornar-se-ia realidade para todos. Cem anos depois de Marx sabemos quão falaz é este raciocínio: as horas vagas do *animal laborans* jamais são gastas em outra coisa senão em consumir; e, quanto maior é o tempo de que ele dispõe, mais ávidos e insaciáveis são os seus apetites. O fato de que estes apetites se tornam mais refinados, de modo que o consumo já não se restringe às necessidades da vida mas ao contrário visa principalmente as superfluidades da vida, não altera o caráter desta sociedade; acarreta o grave perigo de que chegará o momento em que nenhum objeto do mundo estará a salvo do consumo e da aniquilação através do consumo.

A verdade bastante incômoda de tudo isto é que o triunfo do mundo moderno sobre a necessidade se deve à emancipação do labor, isto é, ao fato de que o *animal laborans* pôde ocupar a esfera pública; e, no entanto, enquanto o *animal laborans* continuar de posse dela, não poderá existir uma esfera verdadeiramente pública, mas apenas atividades privadas exibidas em público. O resultado é aquilo que eufemisticamente se chama cultura de massas; e o seu profundo problema é a infelicidade universal, devida, de um lado, à perturbação do equilíbrio entre o labor e o consumo e, de outro, à persistente exigência do *animal laborans* de perseguir uma felicidade que só pode ser alcançada quando os processos vitais de exaustão e regeneração, de dor e de alijamento da dor, estão em perfeito equilíbrio. A universal exigência de felicidade e a infelicidade tão comum em nossa sociedade (que são apenas os dois lados da mesma moeda) são alguns dos mais persuasivos sintomas de que já começamos a viver numa sociedade operária que não tem suficiente labor para mantê-la feliz. Pois somente o *animal laborans* — e não o artífice nem o homem de ação — jamais exigiu ser «feliz» ou pensou que homens mortais pudessem ser felizes.

Um dos óbvios sinais do perigo de que talvez estejamos a ponto de realizar o ideal do *animal laborans* é a medida em que toda a nossa economia já se tornou uma economia de desperdício, na qual todas as coisas devem ser devoradas e abandonadas quase tão rapidamente quanto surgem no mundo, a fim de que o processo não chegue a um fim repentino e catastrófico. Mas, se esse ideal já estivesse realizado e não passássemos realmente de membros de uma sociedade de consumidores, já não viveríamos mais num mundo, mas simplesmente seríamos impelidos por um processo em cujos ciclos perenemente repetidos as coisas surgem e desaparecem, manifestam-se e somem, sem jamais durar o tempo suficiente para conterem em seu meio o processo vital.

O mundo, o lar feito pelo homem, construído na terra e fabricado com o material que a natureza terrena coloca à disposição de mãos humanas, consiste não de coisas que são consumidas, mas de coisas que são usadas. Se a natureza e a terra constituem, de modo geral, a condição da *vida* humana, então o mundo e as coisas do mundo constituem a condição na qual esta vida especificamente humana pode sentir-se à vontade na terra. Aos olhos do *animal laborans*, a natureza é a grande provedora de todas as «boas coisas», que pertencem igualmente a todos os seus filhos, que «(as) tomam de (suas) mãos» e se «misturam com» elas no labor e no consumo.[86] Essa mesma natureza, aos olhos do *homo faber*, construtor do mundo, «fornece apenas os materiais que, em si, são destituídos de valor», pois todo o seu valor reside no trabalho que é realizado sobre eles.[87] Sem tomar as coisas das mãos da natureza e consumi-las, e sem se defender contra os processos naturais de crescimento e declínio, o *animal laborans* jamais poderia sobreviver. Mas, sem se sentir à vontade em meio a coisas cuja durabilidade as torna adequadas ao uso e à construção de um mundo, do qual a própria permanência está em contraste direto com a vida, essa vida jamais seria humana.

Quanto mais fácil se tornar a vida numa sociedade de consumi-

86. Locke, *op.cit.*, seção 28.

87. *Ibid.*, seção 43.

dores ou de operários, mais difícil será preservar a consciência das exigências da necessidade que a impele, mesmo quando a dor e o esforço — manifestações externas da necessidade — são quase imperceptíveis. O perigo é que tal sociedade, deslumbrada ante a abundância de sua crescente fertilidade e presa ao suave funcionamento de um processo interminável, já não seria capaz de reconhecer a sua própria futilidade — a futilidade de uma vida que «não se fixa nem se realiza em coisa alguma que seja permanente, que continue a existir após terminado o labor».[88]

88. Adam Smith, *op.cit.*, I, 295.

CAPÍTULO IV

TRABALHO

— 18 —

A Durabilidade do Mundo

O trabalho de nossas mãos, em contraposição ao labor do nosso corpo — o *homo faber* que «faz» e literalmente «trabalha sobre»[1] os materiais, em oposição ao *animal laborans* que labora e «se mistura com» eles — fabrica a infinita variedade de coisas cuja soma total constitui o artifício humano. Em sua maioria, mas não exclusivamente, essas coisas são objetos destinados ao uso, dotados da durabilidade de que Locke necessitava para o estabelecimento da propriedade, do «valor» de que Adam Smith precisava para o mercado de trocas, e comprovam a produtividade que Marx acreditava ser o teste da natureza humana. Devidamente usadas, elas não desaparecem, e emprestam ao artifício humano a estabilidade e a solidez sem as quais não se poderia esperar que ele servisse de abrigo à criatura mortal e instável que é o homem.

A durabilidade do artifício humano não é absoluta; o uso que dele fazemos, embora não o consuma, o desgasta. O processo vital que permeia todo o nosso ser também o atinge; e se não usarmos as coisas do mundo elas também perecerão mais cedo ou mais tarde, e retornarão ao processo natural global do qual foram retiradas e contra o qual foram erigidas. Se abandonada a si mesma ou des-

1. A palavra latina *faber*, que provavelmente se relaciona com *facere* («fazer alguma coisa», no sentido de produção), aplicava-se originariamente ao fabricante e artista que trabalhava com materiais duros, como pedra ou madeira; era também usada como tradução do grego *tekton*, que tem a mesma conotação. A palavra *fabri*, muitas vezes seguida de *tignarii*, designava especialmente operários de construção e carpinteiros. Não pude determinar onde e quando a expressão *homo faber*, certamente de origem moderna e pós-medieval, surgiu pela primeira vez. Jean Leclercq («Vers la société basée sue le travail», *Revue du travail*, Vol. LI, Nº 3 (Março, 1950) sugere que foi Bergson quem «lançou o conceito de *homo faber* na circulação das idéias».

cartada do mundo humano, a cadeira voltará a ser lenha, e a lenha perecerá e retornará ao solo de onde surgiu a árvore que foi cortada para transformar-se no material sobre o qual se trabalhou e com o qual se construiu. Mas, embora este possa ser o fim inevitável de todas as coisas individuais no mundo, sinal de que são produtos de um fabricante mortal, não é tão certo que seja o destino final do próprio artifício humano, no qual todas as coisas podem ser constantemente substituídas com o ir e vir de gerações que habitam o mundo construído pelo homem. Além disto, embora o uso provavelmente desgaste os objetos, o desgaste não é o destino destes últimos, no mesmo sentido em que a destruição é o fim intrínseco de todas as coisas destinadas ao consumo. O que o uso desgasta é a durabilidade.

É esta durabilidade que empresta às coisas do mundo sua relativa independência dos homens que as produziram e as utilizam, a «objetividade» que as faz resistir, «obstar»[2] e suportar, pelo menos durante algum tempo, as vorazes necessidades de seus fabricantes e usuários. Deste ponto de vista, as coisas do mundo têm a função de estabilizar a vida humana; sua objetividade reside no fato de que — contrariando Heráclito, que disse que o mesmo homem jamais pode cruzar o mesmo rio — os homens, a despeito de sua contínua mutação, podem reaver sua invariabilidade, isto é, sua identidade no contato com objetos que não variam, como a mesma cadeira e a mesma mesa. Em outras palavras, contra a subjetividade dos homens ergue-se a objetividade do mundo feito pelo homem, e não a sublime indiferença de uma natureza intacta, cuja devastadora força elementar os forçaria a percorrer inexoravelmente o círculo do seu próprio movimento biológico, em harmonia com o movimento cíclico maior do reino da natureza. Somente nós, que erigimos a objetividade de um mundo que nos é próprio a partir do que a natureza nos oferece, que o construímos dentro do ambiente natural para nos proteger contra ele, podemos ver a natureza como algo «objetivo». Sem um mundo interposto entre os homens e a natureza, haveria eterno movimento, mas não objetividade.

Embora o uso e o consumo, como o trabalho e o labor, não sejam a mesma coisa, aparentemente coincidem em certas áreas importantes, a tal ponto que parece justificar o acordo unânime com que a opinião pública e a opinião dos eruditos identificaram numa

2. Conotação implícita no verbo latino *obicere*, do qual derivou mais tarde nossa palavra «objeto», e na palavra alemã *Gegenstand*, objeto. «Objeto» significa literalmente «algo lançado» ou «posto diante».

só estas duas questões diferentes. O uso contém, realmente, certo elemento de consumo, na medida em que o processo de desgaste ocorre através do contato do objeto de uso com um organismo vivo cuja natureza é consumir; e, quão mais íntimo é o contato entre o corpo e a coisa usada, mais plausível parece o equacionamento dos dois. Quando, por exemplo, concebemos a natureza dos objetos de uso em termos das roupas que vestimos, somos tentados a concluir que o uso não passa de um consumo mais lento. Contra isto há o argumento, já mencionado acima, de que a destruição, embora inevitável, é acidental com relação ao uso, mas inseparável do consumo. O que distingue o mais frágil par de sapatos dos meros bens de consumo é que não se estragarão se não forem usados — o fato de que têm certa independência própria, por menor que seja, que lhes permite sobreviver, às vezes por muito tempo, aos caprichos da pessoa que os possui. Usados ou não, permanecerão no mundo durante certo tempo, a não ser que sejam intencionalmente destruídos.

Argumento semelhante, muito mais famoso e muito mais plausível, poderia ser empregado em defesa da identificação do trabalho com o labor. O labor humano mais necessário e elementar — o cultivo da terra — parece perfeito exemplo de labor que, por assim dizer, se transforma em trabalho no decorrer do processo. Isto assim parece porque o amanho do solo, apesar de sua íntima relação com o ciclo biológico e sua completa dependência do ciclo mais amplo da natureza, deixa atrás de si algum produto que sobrevive à própria atividade e constitui adição durável ao artifício humano: a mesma tarefa, executada ano após ano, terminará por transformar o solo inculto em terra cultivada. Exatamente por este motivo, tal exemplo tem lugar de destaque em todas as teorias antigas e modernas do trabalho. No entanto, a despeito da inegável similaridade — e embora, sem dúvida, a veneranda dignidade da agricultura se deva ao fato de que o cultivo do solo não só provê os meios de subsistência humana mas, no decorrer do processo, prepara a terra para a construção do mundo — a diferença ainda é bem clara: a terra cultivada não constitui propriamente um objeto de uso que exista com durabilidade própria e exija, para sua permanência, somente o cuidado normal da preservação; para que o solo cultivado permaneça cultivado deve ser trabalhado continuamente. Em outras palavras, não chega a haver uma verdadeira reificação na qual a existência da coisa produzida é assegurada de uma vez por todas; precisa ser continuamente reproduzida para que permaneça como parte do mundo humano.

— 19 —

Reificação

A fabricação, que é o trabalho do *homo faber*, consiste em reificação. A solidez, inerente a todas as coisas, até mesmo às mais frágeis, resulta do material que foi trabalhado; mas esse mesmo material não é simplesmente dado e disponível, como os frutos do campo e das árvores, que podemos colher ou deixar em paz sem que com isso alteremos o reino da natureza. O material já é um produto das mãos humanas que o retiraram de sua natural localização, seja matando um processo vital, como no caso da árvore que tem que ser destruída para que se obtenha a madeira, seja interrompendo algum dos processos mais lentos da natureza, como no caso do ferro, da pedra ou do mármore, arrancados do ventre da terra. Este elemento de violação e de violência está presente em todo processo de fabricação, e o *homo faber*, criador do artifício humano, sempre foi um destruidor da natureza. O *animal laborans* que, com o próprio corpo e a ajuda de animais domésticos, nutre o processo da vida, pode ser o amo e senhor de todas as criaturas vivas, mas é ainda servo da natureza e da terra; só o *homo faber* se porta como amo e senhor de toda a terra. Como a sua produtividade era vista à imagem de um Deus Criador — de sorte que, enquanto Deus cria *ex nihilo*, o homem cria a partir de determinada substância —, a produtividade humana, por definição, resultaria fatalmente numa revolta prometéica, pois só pode construir um mundo humano após destruir parte da natureza criada por Deus.[3]

3. Esta interpretação da criatividade humana é medieval, ao passo que a noção do homem como senhor da terra é típica da era moderna. Ambas contradizem o espírito da Bíblia. Segundo o Velho Testamento, o homem é o senhor de todas as criaturas vivas (Gên. 1), que foram criadas para ajudá-lo (2:19). Mas em passagem alguma ele é tido como amo e senhor da terra; pelo contrário, o homem foi posto no jardim do Éden para servi-lo e preservá-lo (2:15). É interessante notar que Lutero, rejeitando conscientemente o compromisso escolástico com a antiguidade grega e latina, procura eliminar do trabalho e do labor humanos todo e qualquer elemento de produção e fabricação. O labor humano, segundo ele, é apenas a atividade de «encontrar» os tesouros que Deus colocou na terra. Fiel ao Velho Testamento, ele ressalta a completa dependência do homem em relação à terra, não seu domínio: «Sage an, wer legt das Silber und Gold in die Berge, dass man es findet? Wer legt in die Acker solch grosses Gut als heraus wächst...? Tut das Menschen Arbeit? Ja wohl, Arbeit findet es wohl; aber Gott muss es dahin legen, soll es die Arbeit finden. ... So finden wir denn, dass alle unsere Arbeit nichts ist denn Gottes Güter finden und aufheben, nichts aber möge machen und erhalten» (*Werke*, ed. Walch, V, 1873).

A sensação desta violência é a mais elementar sensação da força humana e, portanto, o exato oposto do esforço doloroso e exaustivo experimentado no simples labor. Pode produzir no homem a satisfação e a segurança de si mesmo, e até mesmo enchê-lo de confiança durante toda a vida — coisas estas todas elas bem diferentes da bem-aventurança que pode advir de uma existência dedicada ao labor e às lides da vida, ou do próprio prazer de «laborar», que é passageiro mas intenso, e que resulta quando o esforço é coordenado e rítmico, essencialmente equivalente ao prazer provocado por outros movimentos rítmicos do corpo. Quase todas as descrições da «alegria de trabalhar» — quando não são tardios reflexos do contentamento com a vida e a morte descrito na Bíblia, nem apenas confundem o orgulho de haver cumprido uma tarefa com a «alegria» de realizá-la — têm a ver com a exultação sentida no exercício violento de uma força com a qual o homem se mede contra as forças devastadoras da natureza e que, através da astúcia com que inventou as ferramentas, sabe multiplicar muito além de sua medida natural.[4] A solidez resulta desta força, e não do prazer ou da exaustão que o homem sente quando provê o próprio sustento «com o suor do seu rosto»; e não é simplesmente tomada de empréstimo ou colhida como dádiva gratuita da natureza eternamente presente, embora fosse impossível sem o material arrancado da natureza. A solidez já é um produto do homem.

O trabalho de fabricação propriamente dito é orientado por um modelo segundo o qual se constrói o objeto. Este modelo pode ser uma imagem vista pelos olhos da mente ou um esboço desenhado, no qual a imagem já encontrou certa materialização provisória através do trabalho. Em ambos os casos, o que orienta o trabalho de fabricação está fora do fabricante e precede o processo de trabalho em si, tal como as exigências do processo vital dentro do trabalhador precede o processo de labor. (O que acabo de dizer está em flagrante contradição com as descobertas da psicologia moderna, que

4. Hendrik de Man, por exemplo, descreve quase que exclusivamente as satisfações da criação e do trabalho sob o título enganador de *Der Kampf um die Arbeitsfreude* (1927).

nos dizem quase unanimemente que as imagens mentais estão tão seguramente localizadas em nossa cabeça quanto as dores da fome em nosso estômago. Esta subjetivização da ciência moderna, que apenas reflete a subjetivização ainda mais radical do mundo moderno, encontra justificativa, neste caso, no fato de que, realmente, quase todo trabalho no mundo moderno é realizado sob forma de labor, de sorte que, mesmo que o desejasse, o operário não poderia «trabalhar para sua obra e não para si mesmo»;[5] muitas vezes contribuindo para a produção de objetos de cuja forma ulterior não tem a menor noção.[6] Estas circunstâncias, embora de grande importância histórica, são irrelevantes para uma descrição das manifestações fundamentais da *vita activa*.) O que nos chama a atenção é o verdadeiro abismo que separa todas as sensações corporais, prazer ou dor, desejos e satisfações — sensações tão «privadas» que não podem ser adequadamente expressas, e portanto absolutamente impossíveis de reificação — das imagens mentais, tão fácil e naturalmente reificáveis que não podemos conceber uma cama sem, antes, ter alguma imagem, alguma «idéia» da cama ante os olhos de nossa mente, nem podemos imaginar uma cama sem recorrer a alguma experiência visual de coisas reais.

Para o papel que a fabricação veio a desempenhar na hierarquia da *vita activa*, é muito importante o fato de que a imagem ou o modelo cuja forma orienta o processo de fabricação não apenas o precede, mas não desaparece depois de terminado o produto; sobrevive-lhe intacto, pronto, por assim dizer, a emprestar-se a uma infinita continuidade de fabricação. Esta multiplicação potencial, própria do trabalho, difere em princípio da repetição que caracteriza o labor. Esta é exigida pelo ciclo biológico e permanece sujeita a ele; as necessidades e carências do corpo humano vêm e vão, e

5. Yves Simon, *Trois leçons sur le travail* (Paris, n.d.). Este tipo de idealização é freqüente no pensamento católico liberal ou esquerdista da França (veja-se especialmente Jean Lacroix, «La notion du travail», *La vie intellectuelle* (Junho de 1952) e o dominicano M. D. Chenu, «Pour une théologie du travail», *Espirit* (1952 e 1955): «Le travailler travaille pour son oeuvre plutôt que pour lui même: loi de générosité métaphysique, qui définit l'activité laborieuse»).

6. Georges Friedmann (*Problèmes humains du machinisme industriel* (1946), p.211) mostra como é freqüente que os operários das grandes fábricas ignorem até mesmo o nome ou a função exata da peça produzida por suas máquinas.

embora tornem a surgir a intervalos regulares jamais perduram muito tempo. A multiplicação, diferentemente da mera repetição, multiplica algo que já possui existência relativamente estável e permanente no mundo. Esta qualidade de permanência do modelo ou da imagem, o fato de existir antes que a fabricação comece e de permanecer depois que esta termina, sobrevivendo a todos os possíveis objetos de uso que continua ajudando a criar, teve grande influência na doutrina dos «universais» de Platão. Na medida em que os seus ensinamentos foram inspirados pela palavra idéia ou *eidos* («forma» ou «formato»), que ele foi o primeiro a usar num contexto filosófico, baseava-se em experiências de *poiesis*, ou seja, de fabricação; e embora Platão empregasse a sua teoria para exprimir experiências muito diferentes e talvez muito mais «filosóficas», nunca deixou de ir buscar seus exemplos no campo da fabricação quando desejava demonstrar a plausibilidade do que dizia.[7] Uma idéia única

7. O testemunho de Aristóteles de que foi Platão quem introduziu o termo *idea* na terminologia filosófica ocorre no primeiro livro de sua *Metafísica* (987b8). Excelente relato do uso anterior da palavra e do ensinamento de Platão encontra-se em Gerald F. Else, «The Terminology of Ideas», *Harvard Studies in Classical Philology*, Vol. XLVII (1936). Corretamente, Else insiste em que «não podemos saber, pelos diálogos, o que era a doutrina das Idéias em sua forma final e completa». Igualmente incerta é a origem da doutrina; neste particular, porém, o guia mais seguro talvez seja ainda a própria palavra que Platão introduziu, de modo tão surpreendente, na terminologia filosófica, embora ela não fosse corrente na linguagem ática. As palavras *eidos* e *idea* referem-se, sem dúvida, a formas e configurações visíveis, especialmente de criaturas vivas; assim, é improvável que Platão concebesse a doutrina sob a influência de formas geométricas. A tese de Francis M. Cornford (*Plato and Parmenides* (ed. Liberal Arts), pp.69-100), de que a doutrina é provavelmente de origem socrática, uma vez que Sócrates procurava definir a justiça em si ou a bondade em si, coisas que não podem ser percebidas pelos sentidos, bem como pitagórica, uma vez que a doutrina da existência (*chorismos*) eterna e separada de todas as coisas perecíveis, como é o caso das idéias, acarreta «a existência separada de uma alma consciente e cognitiva, à parte do corpo e dos sentidos», parece-me muito convincente. Minha apresentação, porém, abstém-se de todos estes pressupostos. Refere-se simplesmente ao Livro X da *República*, no qual o próprio Platão explica sua doutrina tomando «o caso comum» de um artífice que faz camas e mesas «de acordo com a idéia dessas camas e mesas», e acrescenta: «é assim que falamos neste caso e em casos semelhantes». É óbvio que, para Platão, a própria palavra *idea* era sugestiva,

e eterna, presidindo a uma multidão de coisas perecíveis, adquire plausibilidade nos ensinamentos de Platão a partir da permanência e da unicidade do modelo segundo o qual muitos objetos perecíveis podem ser produzidos.

O processo de «fazer» é inteiramente determinado pelas categorias de meios e fins. A coisa fabricada é um produto final no duplo sentido de que o processo de produção termina com ela («o processo desaparece no produto», como dizia Marx), e de que é apenas um meio de produzir esse fim. É verdade que o labor também produz para o fim do consumo, mas como esse fim, a coisa a ser consumida, não tem a permanência mundana dos produtos do trabalho, o fim do processo não é determinado pelo produto final e sim pela exaustão do «labor power», enquanto que, por outro lado, os próprios produtos imediatamente voltam a ser meios de subsistência e reprodução do «labor power». No processo de fabricação, ao contrário, o fim é indubitável: ocorre quando algo inteiramente novo, com suficiente durabilidade para permanecer no mundo como unidade independente, é acrescentado ao artifício humano. No tocante à coisa, ao produto final da fabricação, o processo não precisa repetir-se. O impulso na direção da repetição decorre da necessidade que tem o artífice de ganhar os seus meios de subsistência, caso em que o seu trabalho é labor; ou resulta de uma procura de multiplicação no mercado, caso em que o artífice que cuida de satisfazer essa demanda acrescentou ao seu artesanato a arte de ganhar dinheiro, como diria Platão. O importante é que, num caso ou em outro, o processo é repetido por motivos alheios a si mesmo; difere da repetição compulsória inerente ao labor, no qual o homem deve comer para trabalhar e deve trabalhar para comer.

A característica da fabricação é ter um começo definido e um fim definido e previsível, e esta característica é bastante para distingui-la de todas as outras atividades humanas. O labor, preso à engrenagem do movimento cíclico do processo vital do corpo, não tem começo nem fim. E, como veremos adiante, a ação, embora tenha um começo definido, jamais tem um fim previsível. Esta grande confiabilidade do trabalho reflete-se no fato de que o processo de fabricação, ao contrário da ação, não é irreversível: tudo o que é produzido por mãos humanas pode ser destruído por elas, e nenhum objeto de uso é tão urgentemente necessário ao processo vital que o seu fabricante não lhe possa sobreviver e permitir-se destruí-lo. O *homo faber* é realmente amo e senhor, não apenas porque é o senhor ou se arrogou o papel de senhor de toda a natureza, mas porque é senhor de si mesmo e de seus atos. Isto não se aplica ao *animal laborans*, sujeito às necessidades de sua existência, nem ao homem de ação, que sempre depende de seus semelhantes. A sós, com a sua imagem do futuro produto, o *homo faber* pode produzir livremente; e também a sós, contemplando o trabalho de suas mãos, pode destruí-lo livremente.

---

e ele queria que ela sugerisse «o artífice que faz uma cama ou uma mesa não olhando ... outra cama ou outra mesa, mas olhando a idéia de cama» (Kurt von Fritz, *The Constitution of Athens* (1950), pp.34-35). Não é preciso dizer que nenhuma destas explicações vai ao fundo da questão, que é a experiência especificamente filosófica por trás do conceito de idéia, por um lado; e, por outro, sua mais surpreendente qualidade — seu poder esclarecedor, o fato de que é *tophanotaton* ou *ekphanestaton*.

—20—

Os Instrumentos e o *Animal Laborans*

Do ponto de vista do *homo faber*, inteiramente dependente dos instrumentos primordiais que são as suas mãos, o homem é, como disse Benjamim Franklin, um «fazedor de utensílios». Os mesmos instrumentos que apenas aliviam a carga e mecanizam o labor do *animal laborans* são projetados e inventados pelo *homo faber* para a construção de um mundo feito de coisas; a conveniência e a precisão desses instrumentos são ditadas pelos fins «objetivos» que ele inventa a seu bel-prazer, e não por necessidades ou carências subjetivas. Instrumentos e ferramentas são objetos tão intensamente mundanos que chegam a servir de critérios para a classificação de civilizações inteiras. Mas esse caráter mundano nunca é tão evidente como quando eles são usados nos processos do labor, nos quais constituem realmente as únicas coisas tangíveis que sobrevivem ao labor e ao próprio processo de consumo. Portanto, para o *animal laborans*, sujeito aos processos devoradores da vida e constantemente ocupado com eles, a durabilidade e a estabilidade do mundo são basicamente representadas pelos instrumentos e ferramentas que utiliza; e, numa sociedade de operários, os instrumentos podem perfeitamente assumir caráter ou função mais que meramente instrumental.

As freqüentes queixas que ouvimos quanto à perversão de

meios e fins na sociedade moderna, de homens que se tornam escravos das máquinas que eles mesmos inventaram e são «adaptados» às necessidades dessas máquinas, ao invés de usá-las como instrumentos para a satisfação das necessidades e carências humanas, têm suas raízes na situação fatual do labor. Nesta situação, na qual a produção consiste basicamente no preparo para o consumo, a própria distinção entre meios e fins, tão típica das atividades do *homo faber*, simplesmente deixa de ter sentido; e, portanto, os instrumentos que o *homo faber* inventou e com os quais veio em auxílio do *animal laborans* perdem seu caráter instrumental assim que são usados por este último. Dentro do próprio processo vital, do qual o labor permanece como parte integrante e ao qual jamais transcende, é ocioso fazer perguntas que pressupõem categorias de meios e fins — como, por exemplo, se os homens vivem e consomem para ter forças para trabalhar ou se trabalham para ter os meios de consumo.

Se considerarmos em termos de comportamento humano esta perda da faculdade de distinguir claramente entre meios e fins, podemos dizer que a livre disposição e uso de instrumentos para a fabricação de um produto final específico são substituídos pela unificação rítmica do corpo e do seu instrumento, na qual o próprio movimento de «laborar» age como força unificadora. O labor — mas não o trabalho — requer, para melhores resultados, uma execução ritmicamente ordenada e, quando muitos operários se reúnem, exige uma coordenação rítmica de todos os movimentos individuais.[8] Neste movimento, os instrumentos perdem seu caráter instrumental, e desaparece a clara distinção entre o homem e os seus utensílios. O que preside o processo de labor e todos os processos de trabalho executados à maneira do labor não é o esforço intencional do homem nem o produto que ele possa desejar, mas o próprio movimento do processo e o ritmo que este impõe aos operários. Os utensílios do labor aderem a este ritmo até que o corpo e o instrumento passam a agitar-se no mesmo movimento repetitivo, isto é, até que, no uso das máquinas — que, entre todos os utensílios, melhor se adaptam à «performance» do *animal laborans* — já não é o movimento do corpo que determina o movimento do utensílio, mas sim o movimento da máquina que impõe os movimentos ao corpo. O fato é que nada pode ser mais facilmente e menos artificialmente mecanizado que o ritmo do processo do labor que, por sua vez, corresponde ao ritmo repetitivo do processo vital, igualmente automático, e do metabolismo da vida com a natureza. Precisamente por não utilizar instrumentos e ferramentas para cons-

8. A conhecida compilação feita por Karl Bücher, em 1897, de canções rítmicas de trabalhadores (*Arbeit und Rhythmus* (6a. ed.; 1924)), foi seguida de volumosa literatura de caráter mais científico. Um dos melhores desses estudos (Joseph Schopp, *Das deutsche Arbeitslied* (1935)) ressalta o fato de que não existem canções de trabalho, mas somente canções de labor. As canções dos artífices são sociais e cantadas após o trabalho. O fato é, naturalmente, que não existe nenhum ritmo «natural» para o trabalho. Nota-se às vezes a surpreendente semelhança entre o ritmo «natural» inerente a toda operação de labor e o ritmo das máquinas, a despeito de repetidas queixas de que as máquinas impõem ao operário um ritmo «artificial». É típico que essas queixas sejam relativamente raras entre os próprios operários que, ao contrário, parecem encontrar o mesmo prazer no trabalho mecânico repetitivo que em outras atividades repetitivas do labor (veja-se, por exemplo, Georges Friedmann, *Où va le travail humain?* (2a. ed.; 1953), p.233, e Hendrik de Man, *op.cit.*, p.213). Isto vem confirmar observações feitas no começo deste século nas fábricas da Ford. Karl Bücher, que acreditava que o «trabalho rítmico é um trabalho altamente espiritual» (*vergeistigt*), já dizia: «Aufreibend werden nur solchen einförmigen Arbeiten, die sich nicht rhythmisch gestalten lassen» (*op.cit.*, p.443). Pois embora a velocidade da máquina seja sem dúvida muito maior e mais repetitiva que a do labor «natural» e espontâneo, a execução rítmica em si torna o labor mecânico e o labor pré-industrial mais semelhantes entre si do que ao trabalho. Hendrik de Man, por exemplo, percebe muito bem que «diese von Bücher ... gepriesene Welt weniger die des ... handwerksmässig schöpferischen Gewerbes als die der einfachen, schieren ... Arbeitsfron (ist)» (*op.cit.*, p.244).

Todas estas teorias parecem-me altamente discutíveis em vista do fato de que os próprios trabalhadores apresentam razão inteiramente diferente para sua preferência pelo trabalho repetitivo. Preferem-no porque é mecânico e não requer atenção, de sorte que, ao executá-lo, podem pensar em outra coisa. (Podem «geistig wegtreten», nas palavras de trabalhadores berlinenses. Veja-se Thielicke e Pentzlin, *Mensch und Arbeit im technischen Zeitalter: Zum Problem der Rationalisierung* (1954), pp.35 ff., que também relatam que, segundo uma investigação do Max Planck Institut für Arbeitspsychologie, cerca da 90 por cento dos trabalhadores preferem tarefas monótonas.) Explicação digna de nota, uma vez que coincide com as mais antigas recomendações cristãs quanto aos méritos do trabalho manual que, por exigir menor atenção, tende a interferir menos com a contemplação que as outras ocupações e profissões (veja-se Étienne Delaruelle, «Le travail dans les règles monastiques occidentales du 4e. au 9e. siècle», *Journal de psychologie normale et pathologique*, Vol.XLI, Nº 1 (1948)).

truir um mundo, mas para atenuar os labores de seu próprio processo vital, o *animal laborans* tem vivido literalmente num mundo de máquinas desde que a revolução industrial e a emancipação do trabalho substituíram quase todas as ferramentas manuais por máquinas que, de uma forma ou de outra, suplantaram o «labor power» humano com o poder superior das forças naturais.

Talvez o melhor exemplo da diferença fundamental entre ferramentas e máquinas seja a discussão, aparentemente infindável, de se o homem deve «ajustar-se» à máquina ou se as máquinas devem ajustar-se à «natureza» do homem. No primeiro capítulo mencionamos o motivo principal pelo qual toda discussão dessa natureza é necessariamente estéril: se a condição humana consiste no fato de que o homem é um ser condicionado, para o qual tudo, seja dado pela natureza ou feito por ele próprio, se torna imediatamente condição para sua existência posterior, então o homem «ajustou-se» a um ambiente de máquinas desde o instante em que as construiu. Sem dúvida, as máquinas tornaram-se condição tão inalienável de nossa existência como os utensílios e ferramentas o foram em todas as eras anteriores. Assim, do nosso ponto de vista, o interesse da discussão reside no fato de ter sido levantada essa questão de ajustamento. Nunca houve dúvida de que o homem se ajustava ou precisava de ajuste especial às ferramentas que utilizava, da mesma forma como uma pessoa se ajusta às próprias mãos. O caso das máquinas é inteiramente diferente. Ao contrário das ferramentas do artesanato, que em parte alguma do processo de trabalho deixam de ser servas da mão, as máquinas exigem que o operário as sirva, que ajuste o ritmo natural do seu corpo ao movimento mecânico que lhes é próprio. Certamente isto não implica que os homens, em tal caso, se ajustem ou se tornem servos de suas máquinas; mas significa que, enquanto dura o trabalho com as máquinas, o processo mecânico substitui o ritmo do corpo humano. Até mesmo a mais sofisticada ferramenta permanece como serva, incapaz de guiar ou substituir a mão; por outro lado, até mesmo a mais primitiva das máquinas guia o labor do nosso corpo até substituí-lo inteiramente.

Como freqüentemente ocorre com os eventos históricos, parece que as verdadeiras implicações da tecnologia, isto é, da substituição de instrumentos e utensílios por máquinas, só vieram à luz em seu derradeiro estágio, com o advento da automação. Para os fins do nosso estudo talvez seja útil lembrar, mesmo brevemente, os principais estágios do desenvolvimento da tecnologia desde o início da era moderna. O primeiro estágio, a invenção da máquina a

vapor, que levou à revolução industrial, era ainda caracterizado pela imitação de processos naturais e pelo uso de forças naturais para finalidades humanas que, em princípio, ainda não diferia do antigo uso das forças da água e do vento. A novidade não era o princípio da máquina a vapor, mas sim a descoberta e o uso das minas de carvão que deveriam alimentá-la.[9] Os utensílios mecânicos desta fase inicial refletem essa imitação de processos naturais conhecidos; eles, também, imitam e imprimem maior vigor às atividades naturais da mão humana. Já hoje nos dizem que «o maior perigo a evitar é a suposição de que a finalidade da construção (dessas máquinas) seja reproduzir os movimentos da mão do operador ou operário».[10]

O segundo estágio foi caracterizado principalmente pelo uso da eletricidade — e realmente a eletricidade continua a determinar a fase atual de desenvolvimento técnico. Esta fase já não pode ser descrita em termos de gigantesca ampliação e continuação de antigos ofícios e artes; e é somente a este mundo que as categorias do *homo faber*, para quem todo instrumento é um meio de atingir um fim prescrito, já não se aplicam. Pois agora já não usamos material tal como a natureza o fornece, matando processos naturais, interrompendo-os ou imitando-os. Em todos estes casos, alteramos e desnaturalizamos a natureza para nossos próprios fins mundanos, de sorte que o mundo ou o artifício humano, de um lado, e a natureza, de outro, passam a ser duas entidades nitidamente separadas. Hoje, passamos a «criar», por assim dizer, isto é, a desencadear processos naturais nossos que jamais teriam ocorrido sem nós; e, ao invés de defender cuidadosamente o artifício humano contra as forças elementares da natureza, mantendo-as o mais possível à parte do mundo feito pelo homem, canalizamos essas forças, juntamente com o seu poder elementar, para o próprio mundo. Isto re-

9. Uma das importantes condições materiais da revolução industrial foi a extinção das florestas e a descoberta do carvão mineral como substituto da madeira. A solução proposta por R. H. Barrow (em seu livro *Slavery in the Roman Empire* (1928)) ao «conhecido enigma, no estudo da história econômica do mundo antigo, de que a indústria se desenvolveu até certo ponto, mas deixou de fazer o progresso que era de se esperar», é bem interessante e convincente neste particular. Diz ele que o único fator que «impediu a aplicação das máquinas à indústria (foi) ... a inexistência de combustível bom e barato, ... uma vez que não havia fontes abundantes de carvão de pedra de fácil acesso» (p.123).

10. John Diebold, *Automation: The Advent of the Authomatic Factory* (1952), p.67.

sultou em verdadeira revolução no conceito de fabricação: a manufatura, que sempre havia sido «uma série de passos separados», tornou-se «um processo contínuo», o processo da correia transportadora ou da linha de montagem.[11]

A automação representa o estágio mais recente desta evolução, e realmente «ilumina toda a história da mecanização».[12] Sem dúvida, ficará sendo o ponto culminante do desenvolvimento moderno, ainda que a era atômica e uma tecnologia baseada em descobertas nucleares logo dêem cabo dela. Os primeiros instrumentos da tecnologia nuclear — os vários tipos de bomba atômica que, se deflagrados em quantidades suficientes (que não precisam ser muito grandes), poderiam destruir toda a vida orgânica da Terra — constituem prova bastante da enormidade da escala a que a mudança poderia ocorrer. Neste caso, já não se trataria de desencadear e liberar processos elementares naturais, mas de manusear na Terra e na vida de todos os dias energias e forças que só ocorrem fora da Terra, no universo — o que já é feito, mas somente nos laboratórios de pesquisas dos físicos nucleares.[13] Se a atual tecnologia consiste em canalizar forças naturais para o mundo do artifício humano, a tecnologia do futuro pode vir a consistir em canalizar forças universais do cosmo que nos rodeia para a natureza da Terra. Resta ver se essas técnicas futuras transformarão o reino da natureza, tal como o conhecemos desde o começo de nosso mundo, na mesma medida — ou mais — que a atual tecnologia alterou a própria mundanidade do artifício humano.

A canalização de forças naturais para o mundo humano destruiu a própria finalidade do mundo, ou seja, o fato de que os objetos são os fins para os quais os instrumentos e ferramentas são projetados. É característico de todos os processos naturais o fato de existirem sem o auxílio do homem, e de que as coisas naturais não são «feitas», mas vêm a ser por si mesmas o que são. (É este também o significado autêntico de nossa palavra «natureza», quer a derivemos da raiz latina *nasci*, nascer, ou formos buscá-la em sua origem grega, *physis*, que vem de *phyein*, surgir de alguma coisa, aparecer por si mesmo.) Ao contrário dos produtos de mãos humanas, que devem ser feitos passo a passo e para os quais o processo de fabricação é inteiramente distinto da existência da coisa fabricada, a existência da coisa natural não é separada mas, de certa forma, idêntica ao processo através do qual ela passa a existir: a semente

11. *Ibid*, p.69.

12. Friedmann, *Problèmes humains du machinisme industriel*, p.168. Esta é, aliás, a mais óbvia conclusão a ser tirada do livro de Diebold: a linha de montagem é o resultado «do conceito da fabricação como processo contínuo»; e poder-se-ia acrescentar que a automação é o resultado da mecanização da linha de montagem. À liberação do «labor power» humano nos primeiros estágios da industrialização, a automação acrescenta a liberação do «brain power» humano, uma vez que «as tarefas de fiscalização e controle atualmente realizadas por seres humanos serão feitas por máquinas» (*op.cit.*, p.140). Tanto uma como outra libera labor, e não trabalho. Em ambos os casos, o trabalhador ou o «artífice dotado de amor próprio», cujos «valores humanos e psicológicos» (p.164) quase todos os que escrevem sobre o assunto procuram desesperadamente salvar — certas vezes, com uma pitada de ironia involuntária, como quando Diebold e outros acreditam sinceramente que o trabalho de consertos, que talvez jamais venha a ser inteiramente automatizado, pode trazer a mesma satisfação que a fabricação e a produção de um objeto novo — está fora de cogitação, pelo simples fato de ter sido eliminado das fábricas muito antes de se ouvir falar em automação. Os trabalhadores fabris sempre foram operários (*laborers*); e, embora seu amor próprio tenha excelentes fundamentos, certamente não decorre do trabalho que executam. A única coisa que podemos fazer é esperar que eles próprios se recusem a aceitar os substitutos sociais da satisfação e do amor próprio que lhes propõem os teoristas do trabalho, os quais, a esta altura, realmente acreditam que o interesse no trabalho e a satisfação do artesanato podem ser substituídos por «relações humanas» e pelo respeito que os trabalhadores «granjeiam entre seus companheiros» (p.164). Afinal, a automação devia ter pelo menos a vantagem de mostrar os absurdos de todos os «humanismos do trabalho» («humanisms of labor»); basta atentar para o significado verbal e histórico da palavra «humanismo» para que se verifique que a expressão «humanism of labor» implica uma contradição nos termos. (Veja-se excelente crítica do modismo das «relações humanas» em Daniel Bell, *Work and Its Discontents* (1956), cap.5, e R. P. Genelli, «Facteur humain ou facteur social du travail», *Revue française du travail*, Vol.VII, Nos. 1-3 (janeiro-março de 1952), onde há também firme denúncia da «terrível ilusão» da «alegria do trabalho».)

13. Günther Anders, num interessante ensaio sobre a bomba atômica (*Die Antiquiertheit des Menschen* (1956)) sustenta, de modo convincente, que a palavra «experiência» já não se aplica às experiências nucleares que acarretam explosões das novas bombas. Pois era característico da experimentação que o espaço no qual esta se realizava era estritamente limitado e isolado do meio ambiente. Os efeitos das bombas são tão grandes que «o laboratório (em seu caso) tem a mesma dimensão do globo» (p.260).

contém e, em certo sentido, já *é* a árvore, e a árvore deixa de viver se o processo de crescimento através do qual passou a existir for interrompido. Se os olharmos contra o pano de fundo das finalidades humanas, que têm um começo determinado pela vontade e um fim definido, estes processos assumem caráter de automatismo. Chamamos de automático todo movimento autopropelido e, portanto, fora do alcance da interferência voluntária ou intencional. Na modalidade de produção introduzida pela automação, a diferença entre a operação e o produto, bem como a precedência do produto sobre a operação (que é apenas o meio de produzi-lo), perdem seu sentido e tornam-se obsoletas.[14] As categorias do *homo faber* e do seu mundo não se aplicam a este caso, como jamais poderiam aplicar-se à natureza e ao universo natural. Por sinal, é por isto que os modernos defensores da automação geralmente se opõem tão firmemente à noção mecanística da natureza e ao utilitarismo prático do século XVIII, tão eminentemente característicos do modo como o *homo faber* encara o trabalho, somente por uma faceta e com um só propósito.

A discussão de todo o problema da tecnologia, isto é, da transformação da vida e do mundo pela introdução da máquina, vem estranhamente enveredando por uma concentração demasiado exclusiva no serviço ou desserviço que as máquinas prestam ao homem. A premissa é que toda ferramenta e todo utensílio destina-se basicamente a tornar mais fácil a vida do homem e menos doloroso o labor humano. Sua qualidade de instrumento é concebida exclusivamente neste sentido antropocêntrico. Mas a qualidade de instrumento que possuem as ferramentas e os utensílios relacionam-se muito mais intimamente com o objeto que eles se destinam a produzir, e o seu mero «valor humano» limita-se ao uso que deles faz o *animal laborans*. Em outras palavras, o *homo faber*, o fazedor de instrumentos, inventou os utensílios e ferramentas para construir um mundo, e não — pelo menos não originalmente — para servir ao processo vital humano. Assim, a questão não é tanto se somos senhores ou escravos de nossas máquinas, mas se estas ainda servem ao mundo e às coisas do mundo ou se, pelo contrário, elas e seus processos automáticos passaram a dominar e até mesmo a destruir o mundo e as coisas.

Um ponto é certo: em nossos dias, o contínuo processo automático da manufatura já eliminou não apenas a «premissa injustificada» de que «mãos humanas guiadas por cérebros humanos constituem a eficiência ótima»,[15] mas também a outra premissa, muito mais importante, de que as coisas do mundo que nos rodeiam devem depender de desígnios humanos e ser construídas segundo padrões humanos de utilidade e beleza. Em lugar de utilidade e beleza, que são critérios mundanos, passamos a produzir coisas que, embora ainda exerçam certas «funções básicas», têm sua forma determinada primordialmente pela operação da máquina. As «funções básicas» são, naturalmente, as funções do processo vital do animal humano, visto que nenhuma outra função é basicamente necessária; o produto em si, porém — e não apenas suas variantes, mas até mesmo a «mudança total para novo produto» — passa a depender inteiramente da capacidade das máquinas.[16]

Projetar objetos para a capacidade operacional das máquinas, ao invés de projetar máquinas para produzir certos objetos seria, de fato, inverter completamente a categoria de meios e fins, se esta categoria ainda tivesse algum sentido. Mas até mesmo o fim mais geral — a liberação de mão-de-obra — geralmente atribuído às máquinas, é tido agora como secundário e obsoleto, inadequado e capaz de limitar um «aumento de eficiência» potencialmente enorme.[17] Nas condições atuais, é tão insensato descrever este mundo de máquinas em termos de meios e fins como sempre o foi indagar da natureza se ela produziu a semente para fazer a árvore ou se fez a árvore para produzir a semente. Por outro lado, a contínua operação de canalizar para o mundo dos homens os processos infindáveis da natureza, embora possa perfeitamente destruir o mundo *qua* mundo como artifício humano, provavelmente será capaz de atender às necessidades vitais da espécie humana com a mesma abundância e confiabilidade com que a própria natureza sempre o fez, antes que os homens construíssem na terra o seu lar artificial e erguessem uma barreira entre si mesmos e a natureza.

Para a sociedade de operários, o mundo das máquinas substitui hoje o mundo real, embora este pseudomundo seja incapaz de realizar a mais importante tarefa do artifício humano, que é a de oferecer aos mortais um abrigo mais permanente e estável que eles

14. Diebold, *op.cit.*, pp.59-60.

15. *Ibid.*, p.67.

16. *Ibid.*, pp.38-45.

17. *Ibid.*, pp.110 e 157.

mesmos. Em seu contínuo processo de operação, este mundo de máquinas começa a perder até mesmo aquele caráter humano independente que os instrumentos e utensílios e as primeiras máquinas da era moderna possuíam em tão alto grau. Os processos naturais de que se alimenta emprestam-lhe uma afinidade cada vez maior com o próprio processo biológico, de sorte que os aparelhos, que antes manejávamos tão livremente, começam a parecer «carapaças, partes tão integrantes do nosso corpo como a carapaça é parte integrante do corpo da tartaruga». Do ponto de vista destes acontecimentos, a tecnologia realmente já não parece ser «produto de um esforço humano consciente no sentido de multiplicar a força material, mas sim uma evolução biológica da humanidade na qual as estruturas inatas do organismo humano são transplantadas, de maneira crescente, para o ambiente do homem».[18]

— 21 —

Os Instrumentos e o *Homo Faber*

Os utensílios e instrumentos do *homo faber*, dos quais advém a experiência fundamental da noção de «instrumentalidade», determinam todo trabalho e toda fabricação. Sob este aspecto, é realmente verdadeiro que o fim justifica os meios; mais que isto, o fim produz e organiza os meios. O fim justifica a violência cometida contra a natureza para que se obtenha o material, tal como a madeira justifica matar a árvore e a mesa justifica destruir a madeira. É em atenção ao produto final que as ferramentas são projetadas e os utensílios são inventados, e é o produto final que organiza o próprio processo de trabalho, determina a necessidade de especialistas, a quantidade de cooperação, o número de auxiliares, etc. Durante o processo de trabalho, tudo é julgado em termos de adequação e serventia em relação ao fim desejado, e nada mais.

Os mesmos critérios de meios e fins aplicam-se ao próprio produto. Embora este seja um fim em relação aos meios pelos quais foi produzido, nunca chega a ser um fim em si mesmo, pelo menos não enquanto permaneça como objeto de uso. A cadeira, que é o fim do processo de carpintaria, só pode demonstrar sua serventia se voltar a ser um meio — seja meio de troca, seja como objeto cuja durabilidade permite que se o use como meio de tornar a vida mais confortável. O problema do critério de utilidade inerente à própria atividade de fabricação é que a relação entre meios e fins na qual se fundamenta lembra muito uma cadeia na qual todo fim pode novamente servir como meio em outro contexto. Em outras palavras: num mundo estritamente utilitário, todos os fins tendem a ser de curta duração e a transformar-se em meios para outros fins.[19]

Esta perplexidade, intrínseca a todo utilitarismo sistemático, que é a filosofia *par excellence* do *homo faber*, pode ser diagnosticada teoricamente como a capacidade inata de perceber a diferença entre utilidade e significância, expressa na linguagem pela diferença entre «para que» e «em nome de quê». Assim, o ideal de serventia, que orienta a sociedade de artífices — como o ideal de conforto numa sociedade de operários ou o ideal de aquisição que governa as sociedades comerciais —, já não é, realmente, uma questão de utilidade, mas de significância. É «em nome da» serventia em geral que o *homo faber* julga e faz tudo em termos de «para quê». O ideal de serventia, em si, como os ideais de outras sociedades, já não pode ser concebido como algo de que se necessita para que se obtenha outra coisa; sua serventia não admite discussão. É óbvio que não há resposta à pergunta que Lessing, certa vez, dirigiu aos filósofos utilitários do seu tempo: «E para que serve a serventia?» A perplexidade do utilitarismo é que se perde na cadeia interminável de meios e fins sem jamais chegar a algum princípio que possa justificar a categoria de meios e fins, isto é, a categoria da própria utilidade. O «para que» torna-se o conteúdo do «em nome de quê»; em outras palavras, a utilidade, quando promovida a significância, gera a ausência de significado.

Dentro da categoria de meios e fins, e entre as experiências do conceito de instrumento que governa todo o mundo dos objetos de uso e da utilidade, não há como pôr termo à cadeia de meios e fins e de evitar que todos os fins, mais cedo ou mais tarde, voltem a ser usados como meios, a não ser declarar que determinada coisa é «um fim em si mesma». No mundo do *homo faber*, onde tudo deve

18. Werner Heisenberg, *Das Naturbild der heutigen Physik* (1955), pp.14-15.

19. Quanto à interminabilidade da cadeia de meios e fins (o «*Zweckprogressus in infinitum*») e a destruição do significado que lhe é inerente, veja-se Nietzsche, Af.666 em *Wille zu Macht*.

ter seu uso, isto é, servir como instrumento para a obtenção de outra coisa, o próprio significado não pode parecer senão um fim, «um fim em si mesmo» — e isto ou é uma tautologia aplicável a todos os fins ou uma proposição contraditória. Pois, assim que é atingido, todo fim deixa de ser um fim e perde sua capacidade de orientar e justificar a escolha de meios, de organizá-los e produzi-los. Passa a ser um objeto entre objetos, ou seja, é acrescentado ao enorme arsenal de coisas dadas do qual o *homo faber* seleciona livremente os meios de atingir seus fins. O significado, ao contrário, deve ser permanente e nada perder de seu caráter, seja ele alcançado ou, antes, encontrado pelo homem, ou fora do alcance do homem e inatingido por ele. O *homo faber*, por não passar de um fabricante de coisas e por pensar somente em termos dos meios e fins que decorrem diretamente de sua atividade de trabalho, é tão incapaz de compreender o significado como o *animal laborans* é incapaz de compreender o conceito de instrumento. E tal como os utensílios e instrumentos que o *homo faber* usa para construir o mundo tornam-se o próprio mundo para o *animal laborans*, também o significado deste mundo, que realmente está fora do alcance do *homo faber*, torna-se para ele um paradoxal «fim em si mesmo».

A única solução do dilema de ausência de significado em toda filosofia estritamente utilitária é afastar-nos do mundo objetivo de coisas de uso e voltar nossa atenção para a subjetividade da própria utilidade. Só em um mundo estritamente antropocêntrico, onde o usuário, isto é, o próprio homem, é o fim último que põe termo à cadeia infindável de meios e fins, pode a utilidade como tal adquirir a dignidade de significação. A tragédia, porém, é que, no instante em que o *homo faber* parece realizar-se, em termos da atividade que lhe é própria, passa a degradar o mundo das coisas, que é o fim e o produto final de sua mente e de suas mãos. Se o homem-usuário é o mais alto de todos os fins, «a medida de todas as coisas», então não somente a natureza, que o *homo faber* vê como material quase «sem valor» sobre o qual ele trabalha, mas até mesmo as coisas «valiosas» tornam-se simples meios e, com isto, perdem o seu próprio «valor» intrínseco.

O utilitarismo antropocêntrico do *homo faber* encontrou sua mais alta expressão na fórmula de Kant: nenhum homem deve jamais tornar-se um meio para um fim; todo ser humano é um fim em si mesmo. Antes de Kant — por exemplo, na insistência de Locke em que não se deve permitir que um homem seja dono do corpo de outro ou use a força do seu corpo — encontramos certa percepção

das funestas conseqüências que o raciocínio em termos de meios e fins, sem peias e sem orientação, invariavelmente tem na esfera política; mas é somente em Kant que a filosofia das primeiras fases da era moderna liberta-se inteiramente das trivialidades do bom senso, encontradas sempre que o *homo faber* dita os critérios da sociedade. Naturalmente, o motivo disto é que Kant não pretendia formular ou conceitualizar os princípios do utilitarismo do seu tempo, mas, ao contrário, desejava antes de mais nada pôr em seu devido lugar a categoria de meios e fins e evitar que fosse empregada no campo da ação política. Não obstante, é inegável que sua fórmula tem origem no pensamento utilitário — como é o caso, também, de sua outra famosa e igualmente paradoxal interpretação da atitude do homem em relação aos únicos objetos que não se destinam ao «uso», ou seja, as obras de arte, das quais ele disse que nos proporcionam «prazer destituído de interesse».[20] Pois a mesma operação que faz do homem o «fim supremo» permite-lhe «submeter, se puder, toda a natureza a esse fim»,[21] isto é, reduzir a natureza e o mundo a simples meios, privando-os de sua dignidade independente. Nem mesmo Kant foi capaz de resolver o dilema ou iluminar a cegueira do *homo faber* no tocante ao problema do significado sem voltar ao paradoxal «fim em si mesmo»; e este dilema reside no fato de que, embora somente a fabricação, com o seu conceito de instrumento, seja capaz de construir um mundo, esse mesmo mundo torna-se tão sem valor quanto o material empregado — simples meio para outros fins — quando se permite que os critérios que presidiram o seu nascimento prevaleçam depois que ele foi estabelecido.

Na medida em que é *homo faber*, o homem «instrumentaliza»; e este emprego das coisas como instrumentos implica em rebaixar *todas* as coisas à categoria de meios e acarreta a perda do seu valor intrínseco e independente; e chega um ponto em que não somente os objetos da fabricação, mas também «a terra em geral e todas as forças da natureza» — que evidentemente foram criadas sem o auxílio do homem e possuem uma existência independente do mundo humano — perdem seu «valor por não serem dotadas de reificação

20. A expressão de Kant é «ein Wohlgefallen ohne alles Interesse» (*Kritik der Unteilskraft* (ed. Cassirer), V, 272).

21. *Ibid.*, p.515.

resultante do trabalho».[22] Não foi por outro motivo senão esta atitude do *homo faber* em relação ao mundo que os gregos, em seu período clássico, diziam que todo o campo das artes e ofícios, nos quais os homens trabalhavam com instrumentos e faziam algo não pela satisfação de fazê-lo, mas para produzir outra coisa, era *banausikos*, palavra talvez melhor traduzida como «filisteu», conotando a vulgaridade de pensar e agir em termos de utilitarismo. A veemência de tal desdém é tão mais surpreendente quanto vemos que nem mesmo os grandes mestres da escultura e da arquitetura gregas escapavam a este veredicto.

O que está em jogo não é, naturalmente, o conceito de instrumento em si, o emprego de meios para atingir um fim, mas antes a generalização da experiência da fabricação, na qual a utilidade e a serventia são estabelecidas como critérios últimos para a vida e para o mundo dos homens. Esta generalização é inerente à atividade do *homo faber* porque a experiência de meios e fins, tal como existe na fabricação, não desaparece com o produto acabado: prolonga-se até o destino final deste último, que é o de servir como objeto de uso. A «instrumentalização» de todo o mundo e de toda a terra, esta ilimitada desvalorização de tudo o que é dado, este processo de crescente ausência de significado no qual todo fim se torna um meio e que só pode terminar quando se faz do próprio homem o amo e senhor de todas as coisas, não decorre diretamente do processo de fabricação; pois, do ponto de vista da fabricação, o produto acabado é um fim em si mesmo, uma entidade independente e durável, dotada de existência própria, tal como o homem é um fim em si mesmo na filosofia política de Kant. Somente na medida em que a fabricação se concentra em produzir objetos de uso é que o produto acabado novamente se torna um meio; e somente na medida em que o processo vital se apodera das coisas e as utiliza para seus fins é que a «instrumentalidade» da fabricação, limitada e produtiva, se transforma na «instrumentalização» ilimitada de tudo o que existe.

Parece-nos óbvio que os gregos temiam esta desvalorização do mundo e seu inseparável antropocentrismo — a opinião «absurda» de que o homem é o mais alto de todos os seres vivos e de que tudo o mais está sujeito às exigências da vida humana (Aristóteles)

22. «Der Wasserfall, wie die Erde überhaupt, wie alle Naturkraft hat keinen Wert, weil er keine in ihm vergegenständlichte Arbeit darstellt» (*Das Kapital*, III (*Marx-Engels Gesamtausgabe*, Abt.II, Zurique, 1933), 698).

— da mesma forma como viam com desprezo a pura vulgaridade de todo utilitarismo sistemático. O famoso argumento de Platão contra o dito de Protágoras, aparentemente axiomático, de que «o homem é a medida de todas as coisas de uso (*chremata*), da existência das que existem e da inexistência das que não existem»,[23] talvez seja o melhor exemplo de que já se anteviam as conseqüências de considerar-se o *homo faber* como a mais alta possibilidade humana. (Evidentemente, Protágoras não disse que «o homem é a medida de todas as coisas», como nos fazem crer a tradição e as traduções consagradas.) O que importa é que Platão percebeu desde logo que, quando se faz do homem a medida de todas as coisas de uso, está-se correlacionando o mundo com o homem-usuário e fazedor de instrumentos, e não com o homem-orador, pensador ou o homem de ação. E como é da natureza do homem-usuário e fabricante de instrumentos ver em tudo um meio para um fim — ver em cada árvore determinado potencial de madeira —, isto fatalmente significaria fazer do homem não só a medida de todas as coisas cuja existência dele depende, mas de literalmente tudo o que existe.

Na interpretação platônica, Protágoras se afigura, realmente, como o primeiro precursor de Kant; pois, se o homem é a medida de todas as coisas, então só o homem escapa à relação de meios e fins; só ele é um fim em si mesmo, capaz de usar tudo o mais como meios. Platão sabia perfeitamente que as possibilidades de produzir objetos de uso e de tratar todas as coisas da natureza como objetos de uso são tão ilimitadas quanto as necessidades e os talentos do ser humano. Se os critérios do *homo faber* passarem a governar o mundo depois de construído, como devem necessariamente presidir o nascimento desse mundo, então o *homo faber*, mais cedo ou mais tarde, servir-se-á de tudo e considerará tudo o que existe como simples meios à sua disposição. Julgará tudo como se todas as coisas pertencessem à categoria de *chremata* ou objetos de uso, de

23. *Theaetetus* 152 e *Cratylus* 385E. Nestes casos, como em outras citações antigas do dito famoso, Protágoras é sempre citado nos seguintes termos: *panton chrematon metron estin anthropos* (veja-se Diels, *Fragmente der Vorsokratiker* (4a. ed.; 1922), frag.B1). A palavra *chremata* não significa, de forma alguma, «todas as coisas», mas somente aquelas coisas que os homens usam, necessitam ou possuem. O suposto dito de Protágoras — «o homem é a medida de todas as coisas» — seria, em grego, *antropos metron panton*, parafraseando, por exemplo, a frase de Heráclito: *polemos pater panton* («o conflito é o pai de todas as coisas»).

sorte que, para adotar o exemplo de Platão, o vento deixará de ser concebido como força natural, existente por si mesmo, para ser considerado exclusivamente do ponto de vista das necessidades humanas de calor e refrigério — e isto, naturalmente, significaria que o vento, como algo objetivamente dado, seria eliminado da experiência humana. Prevendo tais conseqüências, Platão — que no fim da vida lembra mais uma vez nas *Leis* o dito de Protágoras — responde com uma fórmula quase paradoxal: não o homem — que, em virtude de suas necessidades e astúcia quer usar tudo, e portanto termina por despojar todas as coisas de sua valia intrínseca — mas «o deus é a medida (até mesmo) dos simples objetos de uso».[24]

— 22 —

O Mercado de Trocas

Num dos apartes que revelam o seu eminente senso histórico, Marx observou certa vez que a definição do homem por Benjamin Flanklin como fazedor de instrumentos é tão típica da «ianquidade», isto é, da era moderna, quanto a definição do homem como animal político o era da antiguidade.[25] O acerto desta observação reside no fato de que a era moderna estava tão decidida a excluir de sua esfera pública o homem político, ou seja, o homem que fala e age, quanto a antiguidade estava interessada em excluir o *homo faber*. Em ambos os casos, a exclusão não era tão lógica e natural quanto a exclusão dos operários e das classes destituídas de propriedade até sua emancipação no século XIX. A era moderna sabia, naturalmente, que a esfera política nem sempre era, como não devia necessariamente ser, mera função da «sociedade», destinada a proteger o lado produtivo e social da natureza humana mediante a administração do governo; mas via como «palavras ocas» e «vã-glória» tudo o que não fosse a simples manutenção da lei e da ordem. A capacidade humana sobre a qual a era moderna baseava a chamada produtividade inata e natural da sociedade era a inquestionável produtividade do *homo faber*. A antiguidade, ao contrário, conhecia perfeitamente certos tipos de comunidade humana nos quais não era o cidadão da *polis* nem a *res publica* em si que estabelecia e determinava o conteúdo da esfera pública; nessas comunidades a vida pública do homem comum era limitada a «trabalhar em benefício do povo» em geral, isto é, o homem comum era um *demiourgos*, um homem que trabalha para o povo, em contraposição ao *oiketes*, que era um trabalhador doméstico e, portanto, escravo.[26] A característica dessas comunidades apolíticas era que o logradouro público, a *agora*, não constituía lugar de encontro para os cidadãos, e sim mercado no qual os artífices podiam exibir e trocar produtos. Além disto, na Grécia, os tiranos nutriam a ambição, sempre frustrada, de persuadir os cidadãos a não se imiscuírem em assuntos públicos, a deixar de desperdiçar o tempo em *agoreuein* e *politeuesthai*, e de transformar a *agora* num conjunto de lojas semelhantes aos bazares do despotismo oriental. O que caracterizava estes mercados e, mais tarde, caracterizou os bairros comerciais e artesanais das cidades da Idade Média, era que a exibição de mercadorias para venda era seguida da exibição da produção. Na verdade, a «produção ostensiva» (para parafrasear a expressão de Veblen) é tão típica da sociedade de produtores quanto o «consumo ostensivo» é característico de uma sociedade de operários.

Ao contrário do *animal laborans*, cuja vida é gregária e alheia ao mundo e que, portanto, é incapaz de construir ou habitar uma esfera pública e mundana, o *homo faber* é perfeitamente capaz de

24. *Leis* 716D cita textualmente o dito pitagórico, exceto que a palavra «homem» (*anthropos*) é substituída por «o deus» (*ho theos*).

25. *Capital* (ed. Modern Library), p.358, n.3.

26. A história dos primeiros tempos da Idade Média, e principalmente a história das associações de artesãos, constitui exemplo adequado da verdade inerente à antiga concepção dos operários como trabalhadores caseiros, em contraposição aos artífices, que eram vistos como trabalhadores do povo em geral. Pois o «surgimento (das guildas) assinala o segundo estágio da história da indústria, a transição do sistema familiar para o sistema do artesão ou da guilda. No primeiro caso, não havia uma classe de artesãos propriamente dita ... porque todas as necessidades de uma família ou de outros grupos domésticos ... eram satisfeitas pelo trabalho dos membros do próprio grupo» (W.J. Ashley, *An Introduction to English Economic History and Theory* (1931), p. 76).

No alemão medieval, a palavra *Störer* equivale exatamente à palavra grega *demiourgos*. «Der griechische *demiourgos* heisst 'Störer', er geht beim Volk arbeiten, er geht auf die Stör. *Stör* significa *demos* («povo»). (Veja-se Jost Trier, «Arbeit und Gemeinschaft», *Studium Generale*, Vol. III, Nº 11 (novembro de 1950).)

ter a sua própria esfera pública, embora não uma esfera política propriamente dita. A esfera pública do *homo faber* é o mercado de trocas, no qual ele pode exibir os produtos de sua mão e receber a estima que merece. Esta inclinação para a exibição pública tem muito a ver com a «propensão de negociar, permutar e trocar uma coisa por outra» que, segundo Adam Smith, distingue os homens dos animais — e decerto não é menos arraigada que ela.[27] O fato é que o *homo faber*, construtor do mundo e fabricante de coisas, só consegue relacionar-se devidamente com as pessoas trocando produtos com elas, uma vez que é sempre no isolamento que ele os produz. A privatividade exigida nos primórdios da era moderna como direito supremo de cada membro da sociedade era nada mais nada menos que a garantia de isolamento, pois sem isolamento nenhum trabalho pode ser produzido. Os espectadores e curiosos dos mercados medievais, onde o artista era exposto em seu isolamento aos olhos do público, não chegava a ameaçar esse isolamento; o que realmente constituiu uma ameaça ao «esplêndido isolamento» do trabalhador foi o surgimento da esfera pública, onde os outros não se contentam com olhar, julgar e admirar, mas querem ser admitidos na companhia dos artífices e com eles participar como iguais no processo de trabalho, abalando com isso as próprias noções de competência e excelência. Este isolamento em relação aos outros é a condição de vida necessária a todo mestrado, que consiste em estar a sós com a «idéia», a imagem mental da coisa que irá existir. Diferentemente das formas políticas de domínio, o mestrado é basicamente o domínio de coisas e materiais, e não de pessoas. Aliás, este último tipo de domínio é bem secundário para a atividade do artífice, e as palavras «trabalhador» e «mestre» — *ouvrier* e *maître* — eram originalmente empregadas como sinônimos.[28]

27. E ele acrescenta, com ênfase: «Ninguém jamais viu um cão trocar um osso com outro cão honesta e propositalmente» (*Wealth of Nations* (ed. Everyman's), I, 12).

28. E. Levasseur, *Histoire des classes ouvrières et de l'industrie en France avant 1789* (1900): «Les mots maître et ouvrier étaient encore pris comme synonimes au 14e. siècle» (p.564, n.2), ao passo que «au 15e. siècle ... la maîtrise est devenue un titre auquel il n'est permis à tous d'aspirer» (p.572). Originariamente, «le mot ouvrier s'appliquait d'ordinaire à quinconque ouvrait, faisait ouvrage, maître ou valet» (p.309). Nas próprias oficinas e na vida social não havia grande distinção entre o mestre ou proprietário da oficina e os trabalhadores (p.313). (Veja-se também Pierre Brizon, *Histoire du travail et des travailleurs* (4a. ed.; 1926), pp.39 ff.)

Se algum contato humano resulta diretamente da atividade do trabalho, decorre unicamente do fato de que o mestre necessita de ajudantes ou deseja treinar aprendizes em seu ofício. Contudo, a diferença entre o mestre qualificado e seus ajudantes não-qualificados é temporária, como a diferença entre adultos e crianças. Dificilmente algo pode ser mais alheio ao artesanato, ou mais destrutivo, que o trabalho em equipe; este, na verdade, não passa de uma variante da divisão do trabalho, pressupondo a «subdivisão das operações nos movimentos simples que as constituem».[29] A equipe, autora multicéfala de toda produção executada segundo o princípio da divisão do trabalho, possui o mesmo tipo de coesão que as partes constituintes do todo, e qualquer tentativa de isolamento por parte de seus membros seria fatal à produção. Mas não é somente esta coesão que falta ao mestre e ao trabalhador quando ativamente engajados na produção; as formas especificamente políticas de aliar-se a outras pessoas, de agir em concerto e falar com elas, estão completamente fora do alcance de sua produtividade. Somente quando pára de trabalhar e quando o produto está terminado é que o mestre ou o trabalhador pode sair de seu isolamento.

Historicamente, a última esfera pública, o último lugar de reunião que de alguma forma se relaciona com a atividade do *homo faber*, é o mercado de trocas onde seus produtos são exibidos. A sociedade comercial, típica dos primeiros estágios da era moderna ou do início do capitalismo manufatureiro, resultou dessa «produção ostensiva», com o seu concomitante apetite de possibilidades universais de barganha e troca; e o seu fim chegou com o enaltecimento do labor e com a sociedade de operários, que substituíram a produção ostensiva e respectivo orgulho pelo «consumo ostensivo» e respectiva vaidade.

É verdade que as pessoas que se encontravam umas com as outras no mercado de trocas já não eram os próprios fabricantes; e não se encontravam como pessoas, mas como donos de mercado-

29. Charles R. Walter e Robert H. Guest, *The Man on the Assembly Line* (1952), p.10. A famosa descrição que Adam Smith faz deste princípio na fabricação de alfinetes (*op.cit.*, I, 4 ff.) mostra claramente como o trabalho mecânico foi precedido pela divisão do trabalho e dela deriva em princípio.

rias e valores de troca, como foi abundantemente demonstrado por Marx. Numa sociedade na qual a troca de produtos é a principal atividade política, até mesmo os operários, cotejados com «o dinheiro ou (com) proprietários de mercadorias», tornam-se proprietários, «donos de sua força de trabalho». É somente neste ponto que surge a famosa auto-alienação de Marx, quando os homens são rebaixados a mercadorias; e esta degradação é característica da situação do trabalho numa sociedade manufatureira, que julga os homens não como pessoas, mas como produtores, segundo a qualidade de seus produtos. Uma sociedade de operários, ao contrário, julga os homens segundo as funções que eles exercem no processo de trabalho; se, aos olhos do *homo faber*, a força de trabalho é apenas o meio de produzir um fim necessariamente superior, isto é, um objeto de uso ou de troca, a sociedade de operários confere à força de trabalho o mesmo valor superior que atribui à máquina. Em outras palavras, só aparentemente esta sociedade é mais «humana», se bem que, nas condições que nela prevalecem, o preço do trabalho humano sobe a tal ponto que parece mais estimado e mais valioso que qualquer material dado. Na verdade, porém, ela apenas prefigura algo ainda mais «valioso», ou seja, o funcionamento mais eficaz da máquina, cuja tremenda força de processamento primeiro uniformiza, para depois desvalorizar todas as coisas, transformando-as em bens de consumo.

A sociedade comercial — ou o capitalismo em seus primeiros estágios, quando ainda possuía espírito ardentemente competitivo e aquisitivo — é ainda regulada pelos critérios do *homo faber*. Quando o *homo faber* deixa o isolamento, surge como mercador ou negociante, e como tal estabelece o mercado de trocas. Este mercado deve existir antes do surgimento de uma classe manufatureira que, então, produz exclusivamente para o mercado, isto é, produz objetos de troca e não coisas para o uso. Neste processo, a partir do artesanato isolado para a manufatura destinada ao mercado de trocas, a qualidade do produto final muda um pouco, embora não inteiramente. A durabilidade, único critério que determina se algo pode existir como coisa e perdurar no mundo como entidade distinta, continua a ser o critério supremo, apesar de já não se produzirem coisas adequadas ao uso, e sim adequadas a ser «armazenadas de antemão» para troca futura.[30]

Esta mudança de qualidade reflete-se na atual distinção entre uso e valor de troca, pela qual o segundo tem com o primeiro a

30. Adam Smith, *op.cit.*, II, 241.

mesma relação que o mercador-negociante tem com o fabricante-manufaturador. Na medida em que o *homo faber* fabrica objetos de uso, não apenas os produz na privatividade do isolamento, mas também para a privatividade do uso, da qual os produtos emergem para adentrar a esfera pública como mercadorias no mercado de trocas. Já se disse muitas vezes — e infelizmente já se esqueceu outras tantas vezes — que o valor, sendo como é «uma idéia da proporção entre a posse de uma coisa e a posse de outra no conceito do homem»,[31] «significa sempre valor de troca».[32] Pois é somente no mercado de trocas, onde todas as coisas podem ser trocadas por outras, que todas elas se tornam «valores», quer sejam produtos do labor ou do trabalho, quer sejam objetos de uso ou de consumo, necessários à vida do corpo, ao conforto da existência ou à vida mental. Este valor consiste unicamente na estima da esfera pública na qual as coisas surgem como mercadorias; e o que confere esse valor a um objeto não é o labor nem o trabalho, não é o capital nem o lucro nem o material, mas única e exclusivamente a esfera pública, na qual o objeto surge para ser estimado, exigido ou desdenhado. O valor é aquela qualidade que nenhuma coisa pode ter na privatividade, mas que todas adquirem automaticamente assim que surgem em público. Esse «valor negociável», como disse Locke claramente, nada tem a ver com «a valia intrínseca e natural de qualquer coisa»,[33] esta valia é uma qualidade objetiva da própria coisa, «independente da vontade do comprador ou vendedor individual; algo ligado à própria coisa, existente quer ele queira ou não, e que ele deve reconhecer».[34] A valia intrínseca de uma coisa só pode

31. Esta definição foi dada pelo economista italiano Abbey Galiani. Cito Hannah R. Sewall, *The Theory of Value before Adam Smith* (1901) («Publications of the American Economic Association», 3a. sér., Vol. II, Nº 3), p.92.

32. Alfred Marshall, *Principles of Economics* (1920), I, 8.

33. «Considerations upon the Lowering of Interest and Raising the Value of Money», *Collected Works* (1801), II, 21.

34. W. J. Ashley (*op.cit.*, p.140) observa que «a diferença fundamental entre os pontos de vista medieval e moderno ... é que, para nós, o valor é algo inteiramente subjetivo; é o que cada indivíduo está disposto a pagar por alguma coisa. Com Tomás de Aquino, era algo objetivo». Isto só é verdadeiro até certo ponto, pois «a primeira coisa sobre a qual insistem os professores medievais é que o valor não é determinado pela exce-

mudar se mudar a própria coisa — como uma pessoa pode destruir a valia de uma mesa retirando-lhe uma das pernas —, ao passo que o «valor negociável» de uma mercadoria flutua com a «mudança de alguma proporção entre essa mercadoria e outra coisa qualquer».[35]

Em outras palavras, ao contrário das coisas, dos atos ou das idéias, os valores nunca são produtos de uma atividade humana específica, mas passam a existir sempre que os objetos são trazidos para a relatividade da troca, em constante mutação, entre os membros da sociedade. Ninguém, como insistia Marx, visto «em seu isolamento produz valores»; e poderia ter acrescentado: ninguém, em seu isolamento, se preocupa com eles. As coisas, as idéias ou os ideais morais «só se tornam valores em sua relação social».[36]

A confusão reinante na economia clássica[37] e a confusão maior que resultou do uso do termo «valor» (*value*) na filosofia foram originalmente causadas pelo fato de que a palavra mais antiga, «valia» (*worth*), que ainda encontramos em Locke, foi suplantada pela expressão «valor de uso» (*use value*), aparentemente mais científica. Marx também aceitou esta terminologia; e, fiel à sua repugnância em relação à esfera pública, viu sistematicamente o pecado original do capitalismo na mudança de valor de uso para valor de troca. No entanto, contra tal pecado de uma sociedade comercial, onde realmente o mercado de trocas é o lugar público mais importante e onde, conseqüentemente, tudo se torna valor cambiável, ou seja, mercadoria, Marx não invocou a valia objetiva «intrínseca» à própria coisa. Em seu lugar, colocou a função que as coisas exercem no processo vital consumidor, que tanto desconhece valia objetiva e intrínseca quanto valor subjetivo e determinado pela sociedade. Na distribuição equânime e socialista de todos os bens a todos os que trabalham, todas as coisas dissolvem-se em meras funções do processo restaurador da vida e da força de trabalho.

Esta confusão verbal, porém, é somente parte da história. O motivo pelo qual Marx reteve teimosamente a expressão «valor de uso», bem como a razão das inúmeras e vãs tentativas de encontrar alguma fonte objetiva — como o trabalho, a terra ou o lucro — para o surgimento dos valores, foram que ninguém achava fácil aceitar o simples fato de não existirem «valores absolutos» no mercado de trocas, que é a esfera própria dos valores, e de que procurar um valor absoluto equivalia a tentar a quadratura do círculo. A tão panteada desvalorização de todas as coisas, isto é, a perda de toda valia intrínseca, começa com a sua transformação em valores ou mercadorias, uma vez que, desse momento em diante, elas passam a existir somente em relação a alguma outra coisa que pode ser adquirida em seu lugar. A relatividade universal — o fato de que uma coisa só existe em relação a outras — e a perda da valia intrínseca — o fato de que tudo deixa de possuir valor «objetivo», independente da avaliação mutável da oferta e da procura — são inerentes ao próprio conceito de valor.[38] O motivo pelo qual estes eventos, que parecem inevitáveis numa sociedade comercial, deram azo a

---

lência intrínseca à própria coisa; pois, se fosse assim, uma mosca seria mais valiosa que uma pérola, uma vez que é intrinsecamente mais excelente» (George O'Brien, *An Essay on Medieval Economic Teaching* (1920), p.109). O problema é resolvido quando se introduz a distinção que Locke fazia entre «valia» e «valor», chamando a primeira de *valor naturalis* e o segundo de *pretium* e, também, *valor*. A diferenciação existe, naturalmente, em todas as sociedades mais primitivas, mas na era moderna a primeira cede cada vez mais o lugar ao segundo. (Quanto aos ensinamentos medievais, veja-se também Slater, «Value in Theology and Political Economy», *Irish Ecclesiastical Record* (setembro de 1901).)

35. Locke, *Second Treatise of Civil Government*, seção 22.

36. *Das Kapital*, III, 689 (*Marx-Engels Gesamtausgabe*, Parte II (Zurique, 1933)).

37. O exemplo mais claro dessa confusão é a teoria de valor de Ricardo, especialmente sua crença desesperada num valor absoluto. (São excelentes as interpretações de Gunnar Myrdal, *The Political Element in the Development of Economic Theory* (1953), pp.66 ff., e de Walter A. Weisskopf, *The Psychology of Economics* (1955), cap.3.)

38. A verdade da observação de Ashley que citamos acima (n.34) reside no fato de que a Idade Média não conheceu o mercado de trocas propriamente dito. Para os mestres medievais, o valor de uma coisa era determinado por sua valia ou pelas necessidades objetivas dos homens — como, por exemplo, em Buridan: *valor rerum aestimatur secundum humanam indigentiam* —, e o «preço justo» resultava normalmente da avaliação comum, exceto que, «devido aos desejos variados e corruptos dos homens, convém que a média seja fixada segundo o julgamento de alguns homens criteriosos» (Gerson, *De contractibus* i. 9, citado por O'Brien, *op.cit.*, pp.104 ff.). Na falta de um mercado de trocas, era inconcebível que o valor de uma coisa devesse consistir unicamente em sua relação ou proporção a uma outra coisa. A questão, por conseguinte, não é tanto se o valor é objetivo ou subjetivo, mas se pode ser absoluto ou indica somente uma relação entre coisas.

tão profunda inquietação e chegaram a constituir o principal problema da nova ciência da economia, não foi nem mesmo a relatividade em si, mas antes o fato de que o *homo faber*, cujas atividades são aferidas pelo uso constante de réguas, normas e padrões, não podia suportar a perda de medidas e padrões «absolutos». Pois o dinheiro, que obviamente serve de denominador comum a todo tipo de coisa, de sorte que uma possa ser trocada por outra, não possui, de modo algum, a existência independente e objetiva, capaz de transcender todo uso e sobreviver a toda manipulação, que a régua ou qualquer outro instrumento de medição possui em relação à coisa que deve medir e aos homens que a manuseiam.

É esta perda de padrões e normas universais, sem os quais o homem jamais poderia ter construído um mundo, que Platão já pressentia na proposta protagórica de estabelecer o homem, fabricante de coisas, e o uso que delas ele faz, como a suprema medida destas últimas. Isto mostra o quanto a relatividade do mercado de trocas tem a ver com o conceito de instrumento que resulta do mundo do artífice e da experiência da fabricação. Na verdade, a primeira advém, sistematicamente e sem quebra de continuidade, do segundo. Mas a resposta de Platão — de que não o homem, mas um «deus é a medida de todas as coisas» — seria uma oca tentativa de moralização se realmente fosse verdadeiro que, como presumia a era moderna, a «instrumentalidade», disfarçada em utilidade, governa o mundo, depois de construído, com a mesma exclusividade com que governa a atividade através da qual o mundo e todas as coisas nele contidas passaram a existir.

— 23 —

A Permanência do Mundo e a Obra de Arte

Entre as coisas que emprestam ao artifício humano a estabilidade sem a qual ele jamais poderia ser um lugar seguro para os homens, há uma quantidade de objetos estritamente sem utilidade e que, ademais, por serem únicos, não são intercambiáveis, e portanto não são passíveis de igualação através de um denominador comum como o dinheiro; se expostos no mercado de trocas, só podem ser apreçados arbitrariamente. Além disso, o devido relacionamento do homem com uma obra de arte não é «usá-la»; pelo con-

trário, ela deve ser cuidadosamente isolada de todo o contexto dos objetos de uso comuns para que possa galgar o seu lugar devido no mundo. Da mesma forma, deve ser isolada das exigências e necessidades da vida diária, com as quais tem menos contato que qualquer outra coisa. Ao argumento, não interessa se esta inutilidade dos objetos de arte sempre existiu ou se, antigamente, a arte servia às chamadas necessidades religiosas do homem, tal como os objetos de uso comuns servem a necessidades mais comuns. Ainda que a origem histórica da arte tivesse caráter exclusivamente religioso ou mitológico, o fato é que a arte sobreviveu magnificamente à sua separação da religião, da magia e do mito.

Dada a sua suma permanência, as obras de arte são as mais intensamente mundanas de todas as coisas tangíveis; sua durabilidade permanece quase isenta ao efeito corrosivo dos processos naturais, uma vez que não estão sujeitas ao uso por criaturas vivas — uso que, na verdade, longe de materializar sua finalidade inerente (como a finalidade de uma cadeira é realizada quando alguém se senta nela), só pode destruí-la. Assim, a durabilidade das obras de arte é superior àquela de que todas as coisas precisam para existir; e, através do tempo, pode atingir a permanência. Nesta permanência, a estabilidade do artifício humano, que jamais pode ser absoluta por ser o mundo habitado e usado por mortais, adquire representação própria. Nada como a obra de arte demonstra com tamanha clareza e pureza a simples durabilidade deste mundo de coisas; nada revela de forma tão espetacular que este mundo feito de coisas é o lar não-mortal de seres mortais. É como se a estabilidade humana transparecesse na permanência da arte, de sorte que certo pressentimento de imortalidade — não a imortalidade da alma ou da vida, mas de algo imortal feito por mãos mortais — adquire presença tangível para fulgurar e ser visto, soar e ser escutado, escrever e ser lido.

A fonte imediata da obra de arte é a capacidade humana de pensar, da mesma forma como a «propensão para a troca e o comércio» é a fonte dos objetos de uso. Trata-se de capacidades do homem, e não de meros atributos do animal humano, como sentimentos, desejos e necessidades, aos quais estão ligados e que muitas vezes constituem o seu conteúdo. Esses atributos humanos são tão alheios ao mundo que o homem cria como seu lugar na terra quanto os atributos correspondentes de outras espécies animais; se tivessem que constituir um ambiente fabricado pelo homem para o animal humano, esse ambiente seria um não-mundo, resultado de emanação e não de criação. A capacidade de pensar relaciona-se

com o sentimento, transformando a sua dor muda e inarticulada, do mesmo modo como a troca transforma a ganância crua do desejo e o uso transforma o anseio desesperado da necessidade — até que todos se tornem dignos de adentrar o mundo transformados em coisas, reificados. Em cada caso, uma capacidade humana que, por sua própria natureza, é comunicativa e voltada para o mundo, transcende e transfere para o mundo algo muito intenso e veemente que estava aprisionado no ser.

No caso das obras de arte, a reificação é algo mais que mera transformação; é transfiguração, verdadeira metamorfose, como se o curso da natureza, que requer que tudo queime até virar cinzas, fosse invertido de modo que até as cinzas pudessem irromper em chamas.[39] As obras de arte são frutos do pensamento, mas nem por isto deixam de ser coisas. O processo de pensar, em si, não é capaz de produzir e fabricar coisas tangíveis como livros, pinturas, esculturas ou partituras musicais, da mesma forma como o uso, em si, é incapaz de produzir e fabricar uma casa ou uma cadeira. Naturalmente, a reificação que ocorre quando se escreve algo, quando se pinta uma imagem ou se modela uma figura ou se compõe uma melodia tem a ver com o pensamento que a precede; mas o que realmente transforma o pensamento em realidade e fabrica as coisas do pensamento é o mesmo artesanato que, com a ajuda do instrumento primordial — a mão do homem — constrói as coisas duráveis do artifício humano.

Dissemos acima que esta reificação, esta materialização, sem a qual nenhum pensamento pode tornar-se coisa tangível, ocorre sempre a um preço, e que o preço é a própria vida: é sempre na «letra morta» que o «espírito vivo» deve sobreviver, um amortecimento do qual ele só escapa quando a letra morta entra novamente em contato com uma vida disposta a ressuscitá-la, ainda que esta ressurreição tenha em comum com todas as coisas vivas o fato de que ela, também, tornará a morrer. Esse amortecimento, porém, embora esteja presente, de certa forma, em toda arte, como que in-

39. Refiro-me no texto a um poema de Rilke sobre a arte que, sob o título de «Mágica», descreve esta transfiguração. Diz o poema: «Aus unbeschreiblicher Verwandlung stammen / solche Gebilde —: Fühl! und glaub! / Wir leidens oft: zu Asche werden Flammen, / doch, in der Kunst: zur Flamme wird der Staub. / Hier ist Magie. In das Bereich des Zaubers / scheint das gemeine Wort hinaufgestuft... / und ist doch wirklich wie der Ruf des Taubers, / der nach der unsichtbaren Taube ruft» (em *Aus Taschen-Büchern und Merk-Blättern* (1950)).

dicando a distância entre a fonte original do pensamento — no coração ou no cérebro do homem — e seu destino final no mundo, varia de uma arte para outra. Na música e na poesia, que são as menos «materialistas» das artes porque seu «material» consiste em sons e palavras, a reificação e o artesanato necessários são mínimos. O jovem poeta e o menino que é um gênio musical podem atingir a perfeição sem muito treino e experiência, fenômeno que dificilmente ocorre na pintura, na escultura ou na arquitetura.

A poesia, cujo material é a linguagem, é talvez a mais humana e a menos mundana das artes, aquela cujo produto final permanece mais próximo do pensamento que o inspirou. A durabilidade de um poema resulta da condensação, de modo que é como se a linguagem falada com extrema densidade fosse poética por si mesma. Na poesia, a recordação, *Mnemosyne*, mãe de todas as musas, é diretamente transformada em memória; o poeta consegue essa transformação através do ritmo, com o qual o poema fixa-se na memória quase que por si mesmo. É esta intimidade com a memória viva que permite que o poema perdure, retenha sua durabilidade fora da página escrita ou impressa; e, embora a «qualidade» de um poema seja medida por vários padrões diferentes, sua «memorabilidade» inevitavelmente determinará sua durabilidade, isto é, a possibilidade de ficar permanentemente fixado na lembrança da humanidade. De todas as coisas do pensamento, a poesia é a que mais se assemelha a este último; e, entre todas as obras de arte, a que menos se assemelha a uma coisa é um poema. No entanto, até mesmo um poema, não importa quanto tempo tenha existido como palavra viva e falada na memória do bardo e dos que o escutaram, terá, mais cedo ou mais tarde, que ser «feito», isto é, escrito e transformado em coisa tangível para habitar entre coisas; pois a memória e o dom de lembrar, dos quais provém todo desejo de imperecibilidade, necessitam de coisas que os façam recordar, para que eles próprios não venham a perecer.[40]

40. A expressão idiomática «fazer um poema» ou *faire des vers*, indicando a atividade do poeta, já se prende a essa reificação. O mesmo se aplica ao alemão *dichten*, que provavelmente deriva do latim *dictare*: «das ausgesonnene geistig Geschaffene niederschreiben oder zum Niederschreiben vorsagen» (Grimm, *Wörterbuch*); e também se aplicaria se a palavra derivasse, como sugere agora o *Etymologisches Wörterbuch* (1951) de Kluge/Götze, de *tichen*, antiga palavra que significa *schaffen*, talvez relacionada com o latim *fingere*. Neste caso, a atividade poética que produz o poema antes de que ele seja escrito é também concebida como um processo de «fabricação». Assim é que Demócrito louvava o

processo vital ou, como dizia Hume, mera «escrava das paixões». É óbvio que essa força intelectual e os irresistíveis processos de lógica que dela resultam não são capazes de construir um mundo; são tão alheios ao mundo quanto os igualmente irresistíveis processos da vida, do labor e do consumo.

Uma das mais surpreendentes discrepâncias da economia clássica é que os mesmos teoristas que se orgulhavam de ter uma perspectiva utilitária freqüentemente viam com muita reserva a mera utilidade. De modo geral, sabiam muito bem que a produtividade específica do trabalho reside menos em sua utilidade que em sua capacidade de produzir durabilidade. Com esta discrepância, admitiam tacitamente o irrealismo de sua própria filosofia utilitária. Pois, embora a durabilidade das coisas comuns seja apenas um débil reflexo da permanência de que são capazes as mais mundanas das coisas, as obras de arte, algo desta qualidade — que, para Platão, era divina por assemelhar-se à imortalidade — é inerente a todas as coisas como coisas, e é precisamente esta qualidade ou sua ausência que transparece em sua forma e as torna belas ou feias. É verdade que um objeto de uso comum não é nem deve ser destinado a ser belo; no entanto, tudo o que possui alguma forma e é visto não pode deixar de ser belo ou feio, ou algo entre belo e feio. Tudo o que existe aparece necessariamente, e nada pode aparecer sem ter forma própria; portanto, não existe de fato coisa alguma que, de certo modo, não transcenda o seu uso funcional; e esta transcendência, sua beleza ou feiúra, corresponde ao seu aparecimento público e ao fato de ser vista. Pelo mesmo motivo, isto é, em sua mera existência mundana, todas as coisas também transcendem a esfera da pura «instrumentalidade» assim que são produzidas. O critério segundo o qual a excelência de uma coisa é julgada nunca é a simples utilidade, pois uma mesa feia nunca exerce a mesma função que uma mesa bonita, e sim sua adequação ou inadequação no tocante à *aparência* que ela deveria ter; e isto, na linguagem de Platão, é nada mais nada menos que a sua adequação ou inadequação ao *eidos* ou à *idea*, à imagem mental ou, antes, à imagem vista pelos olhos da mente, que precedeu ao seu nascimento e sobreviverá à sua possível destruição. Em outras palavras, nem mesmo os objetos de uso são julgados somente segundo as necessidades objetivas do homem, mas segundo critérios objetivos do mundo onde encontrarão o seu lugar, para durar e para serem vistos e usados.

O mundo de coisas feito pelo homem, o artifício humano construído pelo *homo faber*, só se torna uma morada para os homens mortais, um lar cuja estabilidade suportará e sobreviverá ao movimento continuamente mutável de suas vidas e ações, na medida em

que transcende a mera funcionalidade das coisas produzidas para o consumo e a mera utilidade dos objetos produzidos para o uso. A vida em seu sentido não-biológico, o tempo que transcorre entre o nascimento e a morte do homem, manifesta-se na ação e no discurso, que têm em comum com a vida o fato de serem essencialmente fúteis. A «realização de grandes feitos e o dizer de grandes palavras» não deixarão qualquer vestígio, qualquer produto que possa perdurar depois que passa o momento da ação e da palavra falada. Se o *animal laborans* precisa do auxílio do *homo faber* para atenuar seu labor e minorar seu sofrimento, e se os mortais precisam do seu auxílio para construir um lar na terra, os homens que agem e falam precisam da ajuda do *homo faber* em sua mais alta capacidade, isto é, a ajuda do artista, de poetas e historiógrafos, de escritores e construtores de monumentos, pois, sem eles, o único produto de sua atividade, a história que eles vivem e encenam não poderia sobreviver. Para que venha a ser aquilo que o mundo sempre se destinou a ser — uma morada para os homens durante sua vida na terra — o artifício humano deve ser um lugar adequado à ação e ao discurso, a atividades não só inteiramente inúteis às necessidades da vida, mas de natureza inteiramente diferente das várias atividades da fabricação mediante a qual são produzidos o mundo e todas as coisas que nela existem. Não é necessário que escolhamos aqui entre Platão e Protágoras, nem decidamos se o homem ou um deus deva ser a medida de todas as coisas; o que é certo é que a medida não precisa ser nem a compulsiva necessidade da vida biológica e do labor, nem o «instrumentalismo» utilitário da fabricação e do uso.

CAPÍTULO V

AÇÃO

Todas as mágoas são suportáveis quando fazemos delas uma história ou contamos uma história a seu respeito.

Isak Dinesen

Nam im omni actione principaliter intenditur ab agente, sive necessitate naturae sive voluntarie agat, propriam similitudinem explicare; und fit quod omne agens, in quantum huiusmodi, delectatur, quia, cum omne quod est appetat suum esse, ac in agendo agentis esse modammodo amplietur, sequitur de necessitate delectatio. ... Nihil igitur agit nisi tale existens quale patiens fieri debet.

(Pois em toda ação a intenção principal do agente, quer ele aja por necessidade natural ou vontade própria, é revelar sua própria imagem. Assim é que todo agente, na medida em que age, sente prazer em agir; como tudo o que existe deseja sua própria existência, e como, na ação, a existência do agente é, de certo modo, intensificada, resulta necessariamente o prazer. ... Assim, ninguém age sem que (agindo) manifeste o seu eu latente.)

Dante

— 24 —

A Revelação do Agente no Discurso e na Ação

A pluralidade humana, condição básica da ação e do discurso, tem o duplo aspecto de igualdade e diferença. Se não fossem iguais, os homens seriam incapazes de compreender-se entre si e aos seus ancestrais, ou de fazer planos para o futuro e prever as necessidades das gerações vindouras. Se não fossem diferentes, se cada ser humano não diferisse de todos os que existiram, existem ou virão a existir, os homens não precisariam do discurso ou da ação para se fazerem entender. Com simples sinais e sons, poderiam comunicar suas necessidades imediatas e idênticas.

Ser diferente não equivale a ser outro — ou seja, não equivale a possuir essa curiosa qualidade de «alteridade», comum a tudo o que existe e que, para a filosofia medieval, é uma das quatro características básicas e universais que transcendem todas as qualidades particulares. A alteridade é, sem dúvida, aspecto importante da pluralidade; é a razão pela qual todas as nossas definições são distinções e o motivo pelo qual não podemos dizer o que uma coisa é sem distingui-la de outra. Em sua forma mais abstrata, a alteridade está presente somente na mera multiplicação de objetos inorgânicos, ao passo que toda vida orgânica já exibe variações e diferenças, inclusive entre indivíduos da mesma espécie. Só o homem, porém, é capaz de exprimir essa diferença e distinguir-se; só ele é capaz de comunicar a si próprio e não apenas comunicar alguma coisa — como sede, fome, afeto, hostilidade ou medo. No homem, a alteridade,que ele tem em comum com tudo o que existe, e a distinção, que ele partilha com tudo o que vive, tornam-se singularidade, e a pluralidade humana é a paradoxal pluralidade de seres singulares.

Essa distinção singular vem à tona no discurso e na ação. Através deles, os homens podem distinguir-se, ao invés de permanecerem apenas diferentes; a ação e o discurso são os modos pelos quais os seres humanos se manifestam uns aos outros, não como meros objetos físicos, mas enquanto homens. Esta manifestação, em contraposição à mera existência corpórea, depende da iniciativa, mas trata-se de uma iniciativa da qual nenhum ser humano pode abster-se sem deixar de ser humano. Isto não ocorre com nenhuma outra atividade da *vita activa*. Os homens podem perfeitamente viver sem trabalhar, obrigando a outros a trabalhar para eles; e podem muito bem decidir simplesmente usar e fruir do mundo das coisas sem lhe acrescentar um só objeto útil; a vida de um explorador ou senhor de escravos ou a vida de um parasita pode ser injusta, mas nem por isto deixa de ser humana. Por outro lado, a vida sem discurso e sem ação — único modo de vida em que há sincera renúncia de toda vaidade e aparência na acepção bíblica da palavra — está literalmente morta para o mundo; deixa de ser uma vida humana, uma vez que já não é vivida entre os homens.

É com palavras e atos que nos inserimos no mundo humano; e esta inserção é como um segundo nascimento, no qual confirmamos e assumimos o fato original e singular do nosso aparecimento físico original. Não nos é imposta pela necessidade, como o labor, nem se rege pela utilidade, como o trabalho. Pode ser estimulada, mas nunca condicionada, pela presença dos outros em cuja companhia desejamos estar; seu ímpeto decorre do começo que vem ao

mundo quando nascemos, e ao qual respondemos começando algo novo por nossa própria iniciativa.[1] Agir, no sentido mais geral do termo, significa tomar iniciativa, iniciar (como o indica a palavra grega *archein*, «começar», «ser o primeiro» e, em alguns casos, «governar»), imprimir movimento a alguma coisa (que é o significado original do termo latino *agere*). Por constituírem um *initium*, por serem recém-chegados e iniciadores em virtude do fato de terem nascido, os homens tomam iniciativas, são impelidos a agir. *(Initium) ergo ut esset, creatus est homo, ante quem nullus fuit* («portanto, o homem foi criado para que houvesse um começo, e antes dele ninguém existia»), diz Agostinho em sua filosofia política.[2] Trata-se de um início que difere do início do mundo;[3] não é o início de uma coisa, mas de alguém que é, ele próprio, um iniciador. Com a criação do homem, veio ao mundo o próprio preceito de início; e isto, naturalmente, é apenas outra maneira de dizer que o preceito de liberdade foi criado ao mesmo tempo, e não antes, que o homem.

É da natureza do início que se comece algo novo, algo que não pode ser previsto a partir de coisa alguma que tenha ocorrido antes. Este cunho de surpreendente imprevisibilidade é inerente a todo

1. Estas considerações encontram apoio em recentes descobertas da psicologia e da biologia que salientam também a estreita afinidade entre a ação e o discurso, bem como sua natureza espontânea e gratuita. Veja-se especialmente Arnold Gehlen, *Der Mensch: Seine Natur und seine Stellung in der Welt* (1955), que faz excelente síntese dos resultados e interpretações das pesquisas científicas atuais, com abundância de conhecimentos valiosos. Se Gehlen, como os cientistas em cujas pesquisas baseia suas teorias, acredita que estas capacidades especificamente humanas são também «necessidades biológicas», isto é, necessárias a um organismo biologicamente fraco e mal ajustado como o do homem, isto é outro problema que não interessa ao nosso contexto.

2. *De civitate Dei* xii, 20.

3. Para Agostinho, havia tanta diferença entre os dois começos que ele empregava uma palavra diferente (*initium*) para indicar o começo representado pelo homem, chamando de *principium* o início do mundo, que é a tradução consagrada do primeiro versículo da Bíblia. Como se vê em *De civitate Dei* xi, 32, a palavra *principium* tinha para Agostinho um sentido muito menos radical: o início do mundo «não significava que nada houvesse sido feito antes (uma vez que os anjos o foram)», enquanto que, na frase acima citada, referente ao homem, ele acrescenta explicitamente que ninguém existia antes dele.

início e a toda origem. Assim, a origem da vida a partir da matéria inorgânica é o resultado infinitamente improvável de processos inorgânicos, como o é o surgimento da Terra, do ponto de vista dos processos do universo, ou a evolução da vida humana a partir da vida animal. O novo sempre acontece à revelia da esmagadora força das leis estatísticas e de sua probabilidade que, para fins práticos e cotidianos, equivale à certeza; assim, o novo sempre surge sob o disfarce do milagre. O fato de que o homem é capaz de agir significa que se pode esperar dele o inesperado, que ele é capaz de realizar o infinitamente improvável. E isto, por sua vez, só é possível porque cada homem é singular, de sorte que, a cada nascimento, vem ao mundo algo singularmente novo. Desse alguém que é singular pode-se dizer, com certeza, que antes dele não havia ninguém. Se a ação, como início, corresponde ao fato do nascimento, se é a efetivação da condição humana da natalidade, o discurso corresponde ao fato da distinção e é a efetivação da condição humana da pluralidade, isto é, do viver como ser distinto e singular entre iguais.

Se existe relação tão estreita entre ação e discurso é que o ato primordial e especificamente humano deve, ao mesmo tempo, conter resposta à pergunta que se faz a todo recém-chegado: «Quem és?» Esta revelação de *quem* alguém é está implícita tanto em suas palavras quando em seus atos; contudo, a afinidade entre discurso e revelação é, obviamente, muito maior que a afinidade entre ação e revelação,[4] tal como a afinidade entre ação e início é maior que a afinidade entre discurso e início, embora grande parte, senão a maioria, dos atos assuma forma de discurso. De qualquer modo, desacompanhada do discurso, a ação perderia não só o seu caráter revelador como, e pelo mesmo motivo, o seu sujeito, por assim dizer: em lugar de homens que agem teríamos robôs mecânicos a realizar coisas que seriam humanamente incompreensíveis. Sem o discurso, a ação deixaria de ser ação, pois não haveria ator; e o ator, o agente do ato, só é possível se for, ao mesmo tempo, o autor das palavras. A ação que ele inicia é humanamente revelada através de palavras; e, embora o ato possa ser percebido em sua manifestação física bruta, sem acompanhamento verbal, só se torna relevante através da palavra falada na qual o autor se identifica, anuncia o que fez, faz e pretende fazer.

4. Este é o motivo pelo qual Platão diz que a *lexis* (o «discurso») é mais fiel à verdade que a *praxis*.

Nenhuma outra atividade humana precisa tanto do discurso quanto a ação. Em todas as outras atividades o discurso desempenha papel secundário, como meio de comunicação ou mero acompanhamento de algo que poderia igualmente ser feito em silêncio. É verdade que o discurso é extremamente útil como meio de comunicação e informação mas, como tal, poderia ser substituído por uma linguagem de sinais, talvez até mais útil e mais conveniente para exprimir certos significados, como na matemática e outras disciplinas científicas ou em certas modalidades de trabalho em equipe. Também é verdade que a capacidade humana de agir, sobretudo coletivamente, é extremamente útil para fins de autodefesa ou satisfação de interesses; mas, quando se trata apenas de usar a ação como meio de atingir um fim, é evidente que o mesmo fim poderia ser alcançado muito mais facilmente através da violência muda, de sorte que a ação, nesse caso, pareceria substituto pouco eficaz da violência, da mesma forma que o discurso, do ponto de vista da mera utilidade, parece substituto inadequado da linguagem de sinais.

Na ação e no discurso, os homens mostram quem são, revelam ativamente suas identidades pessoais e singulares, e assim apresentam-se ao mundo humano, enquanto suas identidades físicas são reveladas, sem qualquer atividade própria, na conformação singular do corpo e no som singular da voz. Esta revelação de «quem», em contraposição a «o que» alguém é — os dons, qualidades, talentos e defeitos que alguém pode exibir ou ocultar — está implícita em tudo o que se diz ou faz. Só no completo silêncio e na total passividade pode alguém ocultar quem é; geralmente, porém, não basta o propósito deliberado de fazer tal revelação, como se a pessoa possuísse e pudesse dispor desse «quem» do mesmo modo como possui e pode dispor de suas qualidades. Pelo contrário, é quase certo que, embora apareça de modo claro e inconfundível para os outros, o «quem» permaneça invisível para a própria pessoa, à semelhança do *daimon*, na religião grega, que seguia atrás de cada homem durante toda a vida, olhando-lhe por cima do ombro, de sorte que só era visível para os que estavam à sua frente.

Esta qualidade reveladora do discurso e da ação vem à tona quando as pessoas estão *com* outras, isto é, no simples gozo da convivência humana, e não «pró» ou «contra» as outras. Embora ninguém saiba que tipo de «quem» revela ao se expor na ação e na palavra, é necessário que cada um esteja disposto a correr o risco da revelação; e nem o praticante de boas ações, que precisa ocultar

sua individualidade e manter-se em completo anonimato, nem o criminoso, que precisa esconder-se dos outros, pode correr o risco de revelar-se. Ambos são indivíduos solitários; o primeiro é «pró» e o segundo é «contra» todos os homens; ficam, portanto, fora do âmbito do intercurso humano e são figuras politicamente marginais que, em geral, surgem no cenário histórico em épocas de corrupção, desintegração e decadência política. Dada a tendência intrínseca de revelar o agente juntamente com o ato, a ação requer, para sua plena manifestação, a luz intensa que outrora tinha o nome de glória e que só é possível na esfera pública.

Sem a revelação do agente no ato, a ação perde seu caráter específico e torna-se um feito como outro qualquer. Na verdade, passa a ser apenas um meio de atingir um fim, tal como a fabricação é um meio de produzir um objeto. Isto ocorre sempre que deixa de existir convivência, quando as pessoas são meramente «pró» ou «contra» os outros, como ocorre, por exemplo, na guerra moderna, quando os homens entram em ação e empregam meios violentos para alcançar determinados objetivos em proveito do seu lado e contra o inimigo. Nestas circunstâncias, que naturalmente sempre existiram, o discurso transforma-se, de fato, em mera «conversa», apenas mais um meio de alcançar um fim, quer iludindo o inimigo, quer ofuscando a todos com propaganda. Neste caso, as palavras nada revelam; a revelação advém exclusivamente do próprio feito, e este feito, como todos os outros, não desvenda o «quem», a identidade única e distinta do agente.

Em tais situações, a ação perde a qualidade através da qual transcende a mera atividade produtiva que, desde a modesta fabricação de objetos de uso até a inspirada criação de obras de arte, é desprovida de outro significado além do que é transmitido pelo produto acabado, e nada pretende mostrar além do que é claramente visível ao fim do processo de produção. Desprovida de um nome, de um «quem» a ela associado, a ação perde todo sentido, ao passo que a obra de arte conserva sua relevância, quer saibamos ou não o nome do autor. Os monumentos ao «Soldado Desconhecido» erigidos após a Primeira Guerra Mundial comprovam a necessidade, imperante ainda na época, de glorificar, de encontrar um «quem», um alguém identificável que quatro anos de carnificina haviam deixado de revelar. A frustração desse desejo e a disposição de não aceitar o fato brutal de que ninguém havia, realmente, sido o agente da guerra, inspiraram a construção desses monumentos ao «desconhecido», a todos aqueles a quem a guerra havia privado de identidade, roubando-lhes não os atos, mas a dignidade humana.[5]

5. O livro de William Faulkner, *Uma Fábula* (1954) supera em dis-

— 25 —

A Teia de Relações e as Histórias Humanas

Embora plenamente visível, a manifestação da identidade impermutável de quem fala e age retém certa curiosa intangibilidade que frustra toda tentativa de expressão verbal inequívoca. No momento em que desejamos dizer *quem* alguém é, nosso próprio vocabulário nos induz ao equívoco de dizer *o que* esse alguém é; enleamo-nos numa descrição de qualidades que a pessoa necessariamente partilha com outras que lhe são semelhantes; passamos a descrever um tipo ou «personagem», na antiga acepção da palavra, e acabamos perdendo de vista o que ela tem de singular e específico.

Há grande semelhança entre esta frustração e a notória impossibilidade filosófica de se chegar a uma definição do homem, uma vez que todas as definições são determinações ou interpretações do *que* o homem é e, portanto, de qualidades que ele possa ter em comum com outros seres vivos, enquanto sua diferença específica teria que ser encontrada determinando-se que tipo de «quem» ele é. Contudo, à parte esta perplexidade filosófica, a impossibilidade de solidificar em palavras, por assim dizer, a essência viva da pessoa, tal como se apresenta na fluidez da ação e do discurso, tem profundas conseqüências para toda a esfera dos negócios humanos, na qual existimos basicamente como seres que agem e falam. Exclui, em princípio, a possibilidade de jamais virmos a tratar esses negócios como tratamos coisas de cuja natureza podemos dispor, visto que podemos nomeá-las. O fato é que a manifestação do «quem» assume a mesma forma das manifestações — notoriamente duvidosas — dos antigos oráculos que, segundo Heráclito, «não dizem nem escondem, apenas dão a entender».[6] É este um aspecto básico da incerteza, igualmente notória, de todo intercâmbio direto entre os homens, onde não existe a mediação estabilizadora e solidificadora das coisas.[7]

cernimento e clareza quase toda a literatura sobre a Primeira Guerra Mundial pelo fato de que o seu herói é o Soldado Desconhecido.

6. *Oute legei oute kryptei alla semainei* (Diels, *Fragmente der Vorsokratiker* (4a. ed., 1922), frag.B93).

7. Sócrates emprega a mesma palavra que Heráclito, *semainein*

Trata-se apenas da primeira entre as muitas frustrações de que são vítimas a ação e, por conseguinte, a convivência e o intercurso entre os homens. E talvez seja a mais fundamental entre as que iremos mencionar, na medida em que não resulta de comparações com atividades mais sólidas e produtivas como a fabricação, a contemplação, a cognição e até mesmo o labor, mas tem a ver com algo que frustra as próprias finalidades da ação. O que está em jogo é o caráter de revelação, sem o qual a ação e o discurso perderiam toda relevância humana.

A ação e o discurso ocorrem entre os homens, na medida em que a eles são dirigidos, e conservam sua capacidade de revelar o agente mesmo quando o seu conteúdo é exclusivamente «objetivo», voltado para o mundo das coisas no qual os homens se movem, mundo este que se interpõe entre eles e do qual procedem seus interesses específicos, objetivos e mundanos. Estes interesses constituem, na acepção mais literal da palavra, algo que *inter-essa*, que está entre as pessoas e que, portanto, as relaciona e interliga. Quase sempre a ação e o discurso se referem a essa mediação, que varia de grupo para grupo, de sorte que a maior parte das palavras e atos, além de revelar o agente que fala e age, *refere-se* a alguma realidade mundana e objetiva. Como esta revelação do sujeito é parte integrante de todo intercurso, até mesmo do mais «objetivo», a mediação física e mundana, juntamente com os seus interesses, é revestida e, por assim dizer, sobrelevada por outra mediação inteiramente diferente, constituída de atos e palavras, cuja origem se deve unicamente ao fato de que os homens agem e falam diretamente uns *com* os outros. Esta segunda mediação subjetiva não é tangível, pois não há objetos tangíveis em que se possa materializar: o processo de agir e falar não produz esse tipo de resultado. Mas, a despeito de toda a sua intangibilidade, esta mediação é tão real quanto o mundo das coisas que visivelmente temos em comum. Damos a esta realidade o nome de «teia» de relações humanas, indicando pela metáfora sua qualidade, de certo modo intangível.

É verdade que essa teia é tão vinculada ao mundo objetivo das

(«mostrar e dar sinais»), ao referir-se à manifestação do seu *daimonion* (Xenofonte, *Memorabilia* i. 1. 2, 4). A crermos em Xenofonte, Sócrates comparava seu *daimonion* aos oráculos, e insistia em que ambos deviam ser utilizados somente para os negócios humanos, onde não há certeza de coisa alguma, e não para as questões das artes e ofícios, onde tudo é previsível (*ibid.*, 7-9).

coisas quanto o discurso é vinculado à existência de um corpo vivo; mas o vínculo não é o de uma fachada ou, na terminologia de Marx, de uma superestrutura essencialmente supérflua afixada à estrutura útil do edifício. O erro básico de todo materialismo político — materialismo este que não é de origem marxista nem sequer moderna, mas tão antigo quanto a história da teoria política[8] — é ignorar a inevitabilidade com que os homens se revelam como sujeitos, como pessoas distintas e singulares, mesmo quando empenhados em alcançar um objetivo completamente material e mundano. Eliminar essa revelação — se isto de fato fosse possível — significaria transformar os homens em algo que eles não são; por outro lado, negar que ela é real e tem conseqüências próprias seria simplesmente irrealista.

A rigor, a esfera dos negócios humanos consiste na teia de relações humanas que existe onde quer que os homens vivam juntos. A revelação da identidade através do discurso e o estabelecimento de um novo início através da ação incidem sempre sobre uma teia já existente, e nela imprimem suas conseqüências imediatas. Juntos, iniciam novo processo, que mais tarde emerge como a história singular da vida do recém-chegado, que afeta de modo singular a história da vida de todos aqueles com quem ele entra em contato. É em virtude desta teia preexistente de relações humanas, com suas inúmeras vontades e intenções conflitantes, que a ação quase

8. Na teoria política, o materialismo é pelo menos tão antigo quanto a suposição platônico-aristotélica de que as comunidades políticas (*poleis*) — e não apenas a vida familiar ou a coexistência de várias unidades familiares (*oikiai*) — devem sua existência à necessidade material. (Quanto a Platão, veja-se *República* 369, onde a origem da *polis* é atribuída às carências e falta de auto-suficiência humanas. Quanto a Aristóteles que, neste como em outros casos, está mais próximo que Platão da opinião corrente entre os gregos, veja-se *Política* 1252b29: «A *polis* começa a existir para que se possa viver, mas continua a existir para que se possa viver bem».) O conceito aristotélico de *sympheron*, que mais tarde encontramos na *utilitas* de Cícero, deve ser entendido nesse contexto. Por sua vez, ambos precederam a teoria do interesse, já plenamente desenvolvida por Bodin — tal como os reis governam os povos, o Interesse governa os reis. Na versão moderna, Marx sobressai-se não graças ao seu materialismo, mas porque é o único pensador político suficientemente coerente para basear sua teoria do interesse material numa atividade humana comprovadamente material: o trabalho, isto é, o metabolismo do corpo humano com a matéria.

sempre deixa de atingir seu objetivo; mas é também graças a esse meio, onde somente a ação é real, que ela «produz» histórias, intencionalmente ou não, com a mesma naturalidade com que a fabricação produz coisas tangíveis. Essas histórias podem, depois, ser registradas em documentos e monumentos; podem tornar-se visíveis em objetos de uso e obras de arte; podem ser contadas e recontadas e transformadas em todo tipo de material. Por si, em sua realidade viva, possuem natureza inteiramente diferente de tais reificações. Falam-nos mais de seus sujeitos, do «herói» que há no centro de toda história, como qualquer produto humano fala do artífice que o produziu, sem, no entanto, serem produtos propriamente ditos. Embora todos comecem a vida inserindo-se no mundo humano através do discurso e da ação, ninguém é autor ou criador da história de sua própria vida. Em outras palavras, as histórias, resultado da ação e do discurso, revelam um agente, mas esse agente não é autor nem produtor. Alguém a iniciou e dela é o sujeito, na dupla acepção da palavra, mas ninguém é seu autor.

O fato de que toda vida individual, compreendida entre o nascimento e a morte, pode vir a ser narrada como uma história com princípio e fim, é a condição pré-política e pré-histórica da História, a grande história sem começo nem fim. Mas o motivo pelo qual toda vida humana constitui uma história e pelo qual a História vem a ser, posteriormente, o livro de histórias da humanidade, com muitos atores e narradores, mas sem autores tangíveis, é que ambas resultam da ação. Pois a grande incógnita da História, que vem desafiando a filosofia da História na era moderna, não surge somente quando consideramos a História como um todo e descobrimos que o seu sujeito, a humanidade, é uma abstração que jamais pode ser um agente ativo; essa mesma incógnita desafiou a filosofia política desde os seus primórdios, na antiguidade, e contribuiu para o desprezo que os filósofos em geral, desde Platão, sempre dedicaram à esfera dos negócios humanos. A perplexidade é que em qualquer série de eventos que, no conjunto, compõem uma história com significado único, podemos quando muito isolar o agente que imprimiu movimento ao processo; e embora esse agente seja muitas vezes o sujeito, o «herói» da história, nunca podemos apontá-lo inequivocamente como o autor do resultado final.

É por isto que Platão julgava que os negócios humanos (*ta ton anthropon pragmata*), resultantes da ação (*praxis*), não mereciam ser tratados com muita seriedade; as ações dos homens parecem-lhe movimentos de títeres acionados por mão invisível, oculta nos

bastidores, de sorte que o homem se assemelha a um joguete de um deus[9]. É digno de nota o fato de que Platão, que não tinha a menor idéia do moderno conceito de História, tenha sido o primeiro a inventar a metáfora do ator que, nos bastidores, por trás dos personagens, puxa os cordões e é responsável pela história. O deus platônico é apenas um símbolo do fato de que as histórias reais, ao contrário das que inventamos, não têm autor; nessa condição, é o verdadeiro precursor da Providência, da «mão invisível", da Natureza, do «espírito do mundo», do interesse de classe e de outras noções semelhantes mediante as quais os cristãos e os modernos filósofos da História tentaram resolver o desconcertante problema de que, embora a História deva a sua existência aos homens, obviamente não é «feita» por eles. (De fato, nada denota mais claramente a natureza política da História — o fato de que é uma história de atos e feitos, e não de tendências e forças ou idéias — que a introdução de um ator nos bastidores que vemos em todas as filosofias da História, e que constitui razão suficiente para que as qualifiquemos de filosofias políticas disfarçadas. Pelo mesmo motivo, o simples fato de que Adam Smith tenha precisado de uma «mão invisível» a guiar as relações econômicas no mercado de trocas demonstra claramente que as relações de troca envolvem algo mais que a mera atividade econômica, e que o «homem econômico», ao adentrar o mercado, é um ser atuante e não exclusivamente um produtor, negociante ou mercador).

A invenção do ator que se esconde nos bastidores decorre de uma perplexidade mental, mas não corresponde a qualquer experiência real. Com esta invenção, a história resultante da ação é falsamente interpretada como história fictícia, na qual um autor realmente puxa os cordões e dirige a peça. A história de ficção revela um autor, tal como qualquer obra de arte indica claramente que foi feita por alguém — e isto não se deve ao caráter da história em si, mas apenas do modo pelo qual ela veio a existir. A diferença entre a história real e a ficção é precisamente que esta última é «feita», enquanto a primeira não o é. A história real, em que nos engajamos durante toda a vida, não tem criador visível nem invisível porque não é criada. O único «alguém» que ela revela é o seu herói; e ela é o único meio pelo qual a manifestação originalmente intangível de um «quem» singularmente diferente pode tornar-se tangível *ex post facto* através da ação e do discurso. Só podemos saber quem um homem foi se conhecermos a história da qual ele é o herói — em outras palavras, sua biografia; tudo o mais que sabemos a seu respeito, inclusive a obra que ele possa ter produzido e deixado atrás de si, diz-nos apenas *o que* ele é ou foi. Assim, embora estejamos muito menos informados a respeito de Sócrates, que jamais escreveu uma linha sequer nem deixou obra alguma para a posteridade, que acerca de Platão ou Aristóteles, sabemos muito melhor e mais intimamente quem foi Sócrates, por lhe conhecermos a história, do que sabemos quem foi Aristóteles, de cujas opiniões estamos tão bem informados.

O herói revelado pela história não precisa ter qualidades heróicas; originalmente, isto é, em Homero, a palavra «herói» era apenas um modo de designar qualquer homem livre que houvesse participado da aventura troiana[10] e do qual se podia contar uma história. A conotação de coragem, que hoje reputamos qualidade indispensável a um herói, já está, de fato, presente na mera disposição de agir e falar, de inserir-se no mundo e começar uma história própria. E esta coragem não está necessariamente, nem principalmente, associada à disposição de arcar com as conseqüências; o próprio ato do homem que abandona seu esconderijo para mostrar quem é, para revelar e exibir sua individualidade, já denota coragem e até mesmo ousadia. Essa coragem original, sem a qual a ação, o discurso e, segundo os gregos, a liberdade seriam impossíveis, não é menor — pode até ser maior — quando o «herói» é um covarde.

Tanto o conteúdo específico como o significado geral da ação e do discurso podem assumir várias formas de reificação em obras de arte que enaltecem um feito ou empreendimento e, através de transformação e condensação, revelam toda a importância de algum acontecimento extraordinário. Contudo, o caráter de revelação, específico da ação e do discurso, a manifestação implícita do agente e do autor das palavras, está tão indissoluvelmente vinculado ao fluxo vivo da ação e da fala que só pode ser representado e «reificado» mediante uma espécie de repetição, a imitação ou *mimesis* que, segundo Aristóteles, existe em todas as artes mas só

9. *Leis* 803 e 644.

10. Em Homero, a palavra *heros* sem dúvida implicava distinção, mas uma distinção que estava ao alcance de qualquer homem livre. Em nenhum momento tem o significado ulterior de «semideus», resultante talvez da deificação dos antigos heróis épicos.

é realmente adequada ao *drama*, cujo próprio nome (do verbo grego *dran*, «agir») indica que a representação teatral é na verdade uma imitação da ação[11]. Esse elemento de imitação, porém, está presente não apenas na arte do ator, mas também, como pretende corretamente Aristóteles, no processo e criar ou escrever a peça, pelo menos na medida em que a peça teatral só adquire plena existência ao ser interpretada no teatro. Só os atores e interlocutores que reconstituem o enredo da história podem transmitir o significado total, não tanto da história em si, mas dos "heróis» que ela põe em evidência[12]. Em termos de tragédia grega, isto quer dizer que tanto o significado direto como o significado universal da história são revelados pelo coro, que não imita[13] e cujos comentários são pura poesia, ao passo que as entidades intangíveis dos agentes, por escaparem a toda generalização e, portanto, a toda reificação, só podem ser reveladas através da imitação de seus atos. Esta é também a razão pela qual o teatro é a arte política por excelência; somente no teatro a esfera política da vida humana é transposta para a arte. Pelo mesmo motivo, é a única arte cujo assunto é, exclusivamente, o homem em suas relações com outros homens.

11. Já Aristóteles menciona que a palavra *drama* foi escolhida porque os *drontes* («os que agem») são imitados (*Poética* 1448a28). No próprio tratado, fica evidente que Aristóteles foi buscar no drama o modelo da «imitação» na arte; a generalização do conceito para torná-lo aplicável a todas as artes parece-me inadequada.

12. Geralmente, Aristóteles fala não de uma imitação da ação (*praxis*), mas dos agentes (*prattontes*) (veja-se *Poética* 1448a1 ff., 1448b25, 1449b24 ff.). Contudo, não o faz sistematicamente (cf. 1451a29, 1447a28). O fundamental é que a tragédia não trata das qualidades dos homens, suas *poiotes*, mas dos acontecimentos relacionados a eles, a suas ações, suas vidas, sua boa ou má sorte (1450a15-18). O conteúdo da tragédia não é, portanto, o que chamaríamos de personagem, e sim a ação ou a intriga.

13. *Problemata* (918b28), obra pseudo-aristotélica, menciona que o coro «imita menos».

— 26 —

A Fragilidade dos Negócios Humanos

Ao contrário da fabricação, a ação jamais é possível no isolamento. Estar isolado é estar privado da capacidade de agir. A ação e o discurso necessitam tanto da circunvizinhança de outros quanto a fabricação necessita da circunvizinhança da natureza, da qual obtém matéria-prima, e do mundo, onde coloca o produto acabado. A fabricação é circundada pelo mundo e está em permanente contato com ele; a ação e o discurso são circundados pela teia de atos e palavras de outros homens, e estão em permanente contato com ela. O mito popular de um «homem forte» que, isolado dos outros, deve sua força ao fato de estar só, é mera superstição baseada na ilusão de que podemos «fazer» algo na esfera dos negócios humanos — «fazer» instituições ou leis, por exemplo, como fazemos mesas e cadeiras, ou fazer o homem «melhor» ou «pior»[14] — ou é, então, a desesperança consciente de toda ação, política ou não, aliada à esperança utópica de que seja possível lidar com os homens como se lida com qualquer «material»[15]. A força de que o indivíduo necessita para qualquer processo de produção, seja intelectual ou puramente física — torna-se inteiramente inútil quando se trata de agir. A história está repleta de exemplos da impotência do homem forte e superior que é incapaz de angariar o auxílio ou a cooperação de seus semelhantes — fracasso que é freqüentemente

14. Platão já recriminava Péricles por não haver «tornado melhor o cidadão», pois, no fim de sua carreira, os atenienses eram piores que antes (*Górgias* 515).

15. A história política recente está repleta de exemplos indicativos de que a expressão «material humano» não é simplesmente metáfora inofensiva. O mesmo se pode dizer a inúmeras experiências científicas modernas no campo da engenharia social, da bioquímica, da cirurgia cerebral, etc., todas visando a manipular e modificar o material humano como se se tratasse de qualquer outro material. Esta atitude mecanicista é típica da era moderna. Quando visava a objetivos semelhantes, a antiguidade tendia a conceber o homem como um animal selvagem que devia ser domado e domesticado. Em qualquer caso, o único resultado possível é a morte do homem, não necessariamente como organismo vivo, mas enquanto homem.

atribuído à fatal inferioridade da multidão e ao ressentimento que os homens eminentes inspiram aos medíocres. Mas, por verdadeiras que sejam estas observações, não descem ao fundo da questão.

Como exemplo do que está em jogo neste particular, podemos lembrar que o grego e o latim, ao contrário das línguas modernas, possuem duas palavras totalmente diferentes, mas correlatas, para designar o verbo «agir». Aos dois verbos gregos *archein* («começar», «ser o primeiro» e, finalmente, «governar») e *prattein* («atravessar», «realizar" e «acabar») correspondem os dois verbos latinos *agere* («pôr em movimento», «guiar») e *gerere* (cujo significado original é «conduzir»)[16]. É como se toda ação estivesse dividida em duas partes: o começo, feito por uma só pessoa, e a realização, à qual muitos aderem para «conduzir", «acabar», levar a cabo o empreendimento. Não só as palavras se correlacionam de modo análogo, como a história do seu emprego é também semelhante. Em ambos os casos, as palavras que originalmente designavam apenas a segunda parte da ação, ou seja, sua realização — *prattein* e *gerere* — passaram a ser os termos aceitos para designar a ação em geral, enquanto as palavras que designavam o começo da ação ganharam significado especial, pelo menos na linguagem política. *Archein* passou a significar, principalmente, «governar» e «liderar», quando empregada de maneira específica, e *agere* passou a significar «liderar», ao invés de «pôr em movimento».

Desse modo, o papel do iniciador e líder, que era um *primus inter pares* (no caso de Homero, um rei entre reis), passou a ser o papel do governante; a interdependência original da ação — a dependência do iniciador e líder em relação aos outros no tocante a auxílio, e a dependência de seus seguidores em relação a ele no tocante a uma oportunidade de agir — dividiu-se em duas funções completamente diferentes: a função de ordenar, que passou a ser prerrogativa do governante, e a função de executar, que passou a ser o dever dos súditos. O governante está só, isolado contra os outros por sua força, tal como o iniciador estava, a princípio, isolado por sua própria iniciativa, até encontrar a adesão dos outros. Contudo, a força do iniciador e líder reside apenas em sua iniciativa e nos riscos que assume, não na realização em si. No caso do governante bem sucedido, ele pode reivindicar para si aquilo que,

16. Quanto a *archein* e *prattein*, veja-se sobretudo seu emprego em Homero (cf. C. Capelle, *Wörterbuch des Homeros und der Homeriden* (1889)).

na verdade, é a realização de muitos — coisa que jamais teria sido permitida a Agamémnon, que era rei mas não governante. Através dessa reivindicação, o governante monopoliza, por assim dizer, a força daqueles sem cujo auxílio ele jamais teria realizado coisa alguma. E assim surge a ilusão de força extraordinária e, com ela, a falácia do homem forte que é poderoso por estar só.

Pelo fato de que se movimenta sempre entre e em relação a outros seres atuantes, o ator nunca é simples «agente», mas também, e ao mesmo tempo, paciente. Agir e padecer são como as faces opostas da mesma moeda, e a história iniciada por uma ação compõe-se de seus feitos e dos sofrimentos deles decorrentes. Estas conseqüências são ilimitadas porque a ação, embora possa provir do nada, por assim dizer, atua sobre um meio no qual toda reação se converte em reação em cadeia, e todo processo é causa de novos processos. Como a ação atua sobre seres que também são capazes de agir, a reação, além de ser uma resposta, é sempre uma nova ação com poder próprio de atingir e afetar os outros. Assim, a ação e a reação jamais se restringem, entre os homens, a um círculo fechado, e jamais podemos, com segurança, limitá-la a dois parceiros. Essa ilimitação é típica não só da ação política, no sentido mais restrito da palavra — como se a ilimitação do inter-relacionamento humano fosse apenas o resultado da multidão ilimitada de pessoas envolvidas, à qual poderíamos fugir resignando-nos à ação dentro de um conjunto limitado e manejável de circunstâncias; o menor dos atos, nas circunstâncias mais limitadas, traz em si a semente da mesma ilimitação, pois basta um ato e, às vezes, uma palavra para mudar todo um conjunto.

Além disso, seja qual for o seu conteúdo específico, a ação sempre estabelece relações, e tem portanto a tendência inerente de violar todos os limites e transpor todas as fronteiras[17]. Os limites e fronteiras que existem na esfera dos negócios humanos jamais chegam a constituir estrutura capaz de resistir com segurança ao

17. É interessante observar que Montesquieu, cujo interesse não eram as leis mas as ações que elas inspiravam, define as leis como *rapports* entre diferentes seres (*Esprit des lois*, Livro I, cap.1; cf. Livro XXVI, cap.1). Trata-se de uma definição surpreendente, uma vez que as leis sempre foram definidas em termos de limites ou fronteiras. A razão disto é que Montesquieu estava menos interessado no que chamava «a natureza do governo» — se era república ou monarquia, por exemplo — que no «princípio ... pelo qual (o governo) é levado a agir, ... nas paixões humanas que o põem em movimento» (Livro III, cap.1).

impacto com que cada nova geração vem ao mundo. A fragilidade das leis e instituições humanas e, de modo geral, de todo assunto relativo à coexistência dos homens, decorre da condição humana da natalidade, e independe inteiramente da fragilidade da natureza humana. As cercas que inscrevem a propriedade privada e protegem os limites de cada domicílio, as fronteiras territoriais que protegem e tornam possível a identidade física de um povo, e as leis que protegem e tornam possível sua existência política, têm enorme importância para a estabilidade dos negócios humanos precisamente porque nenhum princípio limitador e protetor resulta das atividades que transcorrem na própria esfera dos negócios humanos. As limitações legais nunca são defesas absolutamente seguras contra a ação vinda de dentro do próprio corpo político, da mesma forma que as fronteiras territoriais jamais são defesas inteiramente seguras contra a ação vinda de fora. A ilimitação da ação nada mais é senão o outro lado de sua tremenda capacidade de estabelecer relações, isto é, de sua produtividade específica. É por isso que a antiga virtude da moderação, de se manter dentro de certos limites, é realmente uma das virtudes políticas por excelência, tal como a tentação política por excelência é a *hubris* (como os gregos, com sua grande experiência das potencialidades da ação, tão bem sabiam), e não a ambição de poder, como somos levados a acreditar.

Contudo, embora as várias limitações e fronteiras que encontramos em todo corpo político possam oferecer certa proteção contra a tendência, inerente à ação, de violar todos os limites, são totalmente impotentes para neutralizar-lhe a segunda característica relevante: sua inerente imprevisibilidade. Não se trata apenas da mera impossibilidade de se prever todas as conseqüências lógicas de determinado ato, pois se assim fosse um computador eletrônico poderia prever o futuro; a imprevisibilidade decorre diretamente da história que, como resultado da ação, se inicia e se estabelece assim que passa o instante fugaz do ato. O problema é que, seja qual for a natureza e o conteúdo da história subseqüente — quer transcorra na vida pública ou na vida privada, quer envolva muitos ou poucos atores — seu pleno significado somente se revela quando ela termina. Ao contrário da fabricação, em que a luz à qual se julga o produto final provém da imagem ou modelo percebido de antemão pelo artífice, a luz que ilumina os processos da ação e, portanto, todos os processos históricos só aparece quando eles terminam — muitas vezes quando todos os participantes já estão mortos. A ação só se revela plenamente para o narrador da história, ou seja, para o olhar retrospectivo do historiador, que realmente sempre sabe melhor o que aconteceu do que os próprios participantes. Todo relato feito pelos próprios atores, ainda que, em raros casos, constitua versão fidedigna de suas intenções, finalidades e motivos, não passa de fonte útil nas mãos do historiador, e nunca tem a mesma significação e veracidade da sua história. Aquilo que o contador de histórias pretende narrar deve necessariamente permanecer oculto para o ator, pelo menos enquanto este último estiver empenhado no ato ou em suas conseqüências, pois, para o ator, o sentido do ato não está na história que dele decorre. Muito embora as histórias sejam resultado inevitável da ação, não é o ator, e sim o narrador que percebe e «faz» a história.

— 27 —

A Solução Grega

Há íntima relação entre a imprevisibilidade do resultado e o caráter revelador da ação e do discurso: o agente se revela sem que se conheça a si mesmo ou saiba de antemão «quem» revela. O velho ditado de que ninguém pode considerar-se *eudaimon* antes de morrer talvez nos ajude a identificar o problema, se pudermos recuperar seu significado original após dois mil e quinhentos anos de inveterada repetição; nem mesmo a tradução latina, já proverbial e corriqueira na Roma antiga — *nemo ante mortem beatus esse dici potest* — transmite o significado original, embora talvez tenha inspirado a prática da Igreja Católica de só beatificar os santos depois de mortos há bom tempo. Porque *eudaimonia* não significa felicidade nem beatitude; é intraduzível e talvez até inexplicável. Tem a conotação de bem-aventurança, mas não no sentido religioso; significa, literalmente, algo como o bem-estar do *daimon* que segue o homem durante toda a sua vida e que é a sua identidade inconfundível, mas que só transparece e é visível para os outros.[18] Portanto, ao contrário da felicidade, que é um passageiro estado de ânimo, e da boa sorte, que pode visitar-nos em certos

18. Quanto a esta interpretação de *daimon* e *eudaimonia*, veja-se Sófocles, *Édipo Rei* 1186 ff., especialmente os versos: *Tis gar, tis aner pleon / tas eudaimonias pherei / e tosouton hoson dokein / kai doxant' apoklinai* («Pois que homem possui mais *eudaimonia* que a que deriva da aparência e desvirtua em sua aparência?») É contra esta distorção inevitável que o coro afirma: estes outros vêem, «têm» diante dos olhos, co-

períodos da vida e ausentar-se em outros, a *eudaimonia*, como a própria vida, é condição duradoura: não pode ser mudada nem é capaz de produzir mudanças. Segundo Aristóteles, ser *eudaimon* e ter sido *eudaimon* são a mesma coisa, assim como «viver bem» (*eu dzen*) é o mesmo que «ter vivido bem» durante toda a vida; não são estados ou atividades que mudam a qualidade de uma pessoa, como aprender e ter aprendido, que indicam dois atributos inteiramente diferentes da mesma pessoa em momentos diferentes[19].

Embora essa identidade inalterável da pessoa se revele de modo intangível na ação e no discurso, só se torna tangível na história do indivíduo que age e fala; como história, porém, só pode ser conhecida, isto é, percebida como entidade palpável, depois que chega ao fim. Em outras palavras, a essência humana — não a natureza humana em geral (que não existe), nem a soma total de qualidades e imperfeições do indivíduo, mas a essência de quem ele é — só passa a existir depois que a vida se acaba, deixando atrás de si nada mais que uma história. Assim, quem pretenda conscientemente ser «essencial», deixar após si uma história e uma identidade merecedoras de «fama imortal», deve não só arriscar a vida, mas também optar expressamente, como o fez Aquiles, por uma vida curta e uma morte prematura. Só o homem que não sobrevive ao seu ato supremo é senhor inconteste de sua identidade e possível grandeza, porque se retira, na morte, das possíveis conseqüências e da continuação do que iniciou. O que dá à história de Aquiles sua importância como paradigma é que ela mostra, em breves palavras, que o preço da *eudaimonia* é a própria vida; que ela só pode ser garantida quando renunciamos à continuidade da existência ao longo da qual nos revelamos aos poucos, quando condensamos toda a existência num único feito, de sorte que a história do ato termina ao mesmo tempo que a vida. É verdade que até mesmo Aquiles depende do contador de histórias, do poeta ou historiador, sem os quais tudo o que ele fez teria sido em vão; mas é o único «herói» e, portanto, o herói por excelência, que põe nas mãos do narrador o pleno significado do seu feito, de sorte que é como se houvesse não apenas encenado, mas também «feito», a história de sua vida.

Este conceito de ação é, sem dúvida, altamente individualista, como diríamos hoje[20]. Destaca o anseio de auto-revelação à custa de todos os outros fatores, e fica por isso relativamente isento do problema da imprevisibilidade. Como tal, passou a ser o protótipo da ação na Grécia antiga e influenciou, na forma do chamado espírito agonístico, o veemente desejo de auto-exibição na competição entre os homens que está na base do conceito de política predominante nas cidades-estados. Sintoma evidente desta influência é o fato de que os gregos, ao contrário de civilizações posteriores, não consideravam a função de legislar como atividade política. Em sua opinião, o legislador era como o construtor dos muros da cidade, alguém cujo trabalho devia ser executado e terminado antes que a atividade política pudesse começar. Conseqüentemente, era tratado como qualquer outro artesão ou arquiteto, e podia ser trazido de fora e contratado sem que precisasse ser cidadão, ao passo que o direito de *politeuesthai*, de engajar-se nas muitas atividades em curso na *polis*, era privilégio exclusivo dos cidadãos. Para os gregos, as leis, como os muros em redor da cidade, não eram produto da ação, mas da fabricação. Antes que os homens começassem a agir, era necessário assegurar um lugar definido e nele erguer uma estrutura dentro da qual se pudessem exercer todas as ações subseqüentes; o espaço era a esfera pública da *polis* e a estrutura era a sua lei; legislador e arquiteto pertenciam à mesma categoria[21]. Mas essas entidades tangíveis não eram, em si, o conteúdo da política (a *polis* não era Atenas, e sim os atenienses)[22], nem inspiravam a mesma lealdade que vemos no patriotismo romano.

Embora seja certo que Platão e Aristóteles promoveram a le-

---

mo exemplo, o *daimon* de Édipo; a desgraça dos mortais é serem cegos ao próprio *daimon*.

19. Aristóteles, *Metafísica* 1048a23 ff.

20. O fato de que a palavra grega equivalente à expressão «cada um» (*hekastos*) deriva de *hekas* («distante») parece indicar que este individualismo era profundamente arraigado.

21. Veja-se, por exemplo, Aristóteles, *Ética a Nicômaco* 1141b25. Não há diferença mais radical entre Grécia e Roma que a de suas respectivas atitudes em relação ao território e à lei. Em Roma, a fundação da cidade e o estabelecimento de suas leis constituíam o ato importante e decisivo ao qual todos os feitos e realizações posteriores tinham que ser relacionados a fim de adquirirem validade política e legal.

22. Veja-se M.F. Schachermeyr, «La formation de la cité grecque», ***Diógenes***, Nº 4 (1953), que compara o costume grego com o da Babilônia, onde a noção de «babilônios» só podia expressar-se com as palavras: o povo do território da cidade de Babilônia.

gislação e a construção de cidades ao mais alto nível da vida política, isto não quer dizer que eles tenham ampliado o campo das experiências gregas fundamentais — a ação e a política — para incluir aquilo que mais tarde viria a ser o gênio político de Roma: a legislação e a fundação. A escola socrática, ao contrário, recorreu a estas atividades, que os gregos consideravam pré-políticas, por desejar combater a política e a ação. Para os socráticos, a legislação e a ratificação de decisões pelo voto eram as mais legítimas atividades políticas, porque nelas os homens «agem como artesãos»: o resultado da ação é, em seu caso, um produto tangível, e o processo tem um fim claramente identificável[23]. A rigor, não se trata mais, ou melhor, não se trata ainda de ação *(praxis)*, mas de fabricação *(poiesis)*, a qual preferem em virtude de sua maior confiabilidade. É como se quisessem dizer que só haveria solução para a fragilidade dos negócios humanos se os homens renunciassem à sua capacidade de agir, uma vez que toda ação é fútil, ilimitada e de resultados incertos.

Um dos raros casos em que Aristóteles vai buscar na esfera da vida privada um exemplo de ação — a relação entre beneficiador e beneficiário — constitui talvez a melhor ilustração de como tal solução pode destruir a própria substância das relações humanas. Com aquela cândida abstenção de reflexos morais tão típica da antiguidade grega (mas não da romana), Aristóteles começa por dizer, como fato corriqueiro, que o benfeitor sempre ama aqueles a quem ajuda mais do que é amado por eles. Em seguida, passa a explicar que isto é apenas natural, visto que o benfeitor executou uma obra, uma *ergon*, ao passo que o beneficiado apenas aceitou sua beneficência. Segundo Aristóteles, o benfeitor ama sua «obra» — o beneficiário que ele «criou» — tanto quanto o poeta ama seus poemas; e lembra ao leitor que o amor do poeta por sua obra não é menos arrebatado que o amor da mãe pelos filhos[24]. Com isto, Aristóteles mostra claramente que concebe a ação em termos de fabricação, e o seu resultado, a relação entre os homens, em termos de «obra» realizada (a despeito de suas enfáticas tentativas de distin-

23. «Pois só (os legisladores) agem como artífices (*cheirotechnoi*)» porque seu ato tem um fim tangível, um *eschaton*, que é o decreto aprovado na assembléia (*psephisma*) (*Ética a Nicômaco* 1141b29).

24. *Ibid.*, 1168a13 ff.

guir entre ação e fabricação, *praxis* e *poiesis*)[25]. No caso, é perfeitamente óbvio que esta interpretação — embora possa servir para explicar psicologicamente o fenômeno da ingratidão, se benfeitor e beneficiado concordarem em interpretar a ação em termos de fabricação —, na verdade, inutiliza a própria ação e seu verdadeiro resultado, a relação que ela deveria ter estabelecido. Se o exemplo do legislador nos parece menos plausível é que a noção grega de sua tarefa e função na esfera pública é absolutamente diferente da nossa. De qualquer modo, o trabalho, tal como a atividade do legislador na concepção grega, só pode tornar-se o conteúdo da ação se qualquer ação subseqüente for indesejável ou impossível; e a ação só pode resultar num produto final quando se destrói seu significado autêntico, intangível e sempre tão frágil.

A solução grega original e pré-filosófica desta fragilidade havia sido a fundação da *polis*. Por ter resultado e mantido suas raízes dentro da experiência e do julgamento daquilo que torna útil aos homens viver juntos *(syzen)* — ou seja, «a comparticipação de atos e palavras»[26] — a *polis* tinha dupla função. Em primeiro lugar, destinava-se a permitir que os homens fizessem permanentemente, ainda que com certas restrições, aquilo que, de outra forma, era possível somente como empreendimento infreqüente e extraordinário, para o qual tinham que deixar o lar. A *polis* deveria multiplicar-lhes as oportunidades de conquistar «fama imortal», ou seja, multiplicar para cada homem as possibilidades de distinguir-se, de revelar em atos e palavras sua identidade singular e distinta. Uma das razões, senão a principal, do incrível desenvolvimento do talento e do gênio em Atenas, bem como do rápido e não menos surpreendente declínio da cidade-estado, foi precisamente que, do começo ao fim, o principal objetivo da *polis* era fazer do extraordinário uma ocorrência comum e cotidiana. A segunda função da *polis*, também estreitamente relacionada com os riscos da ação tal como experimentada antes que a *polis* passasse a existir, era remediar a futilidade da ação e do discurso; pois não era muito grande a possibilidade de que um ato digno de fama fosse realmente lembrado e «imortalizado». Homero não foi somente um brilhante exemplo da função política do poeta e, portanto, o «educador de toda a Hélade»; o próprio fato de que um empreendimento grandioso como a

25. *Ibid.*, 1140.

26. *Logon kai pragmaton koinonein*, como disse certa vez Aristóteles (*ibid.*, 1126b12).

guerra de Tróia pudesse ter sido esquecido sem um poeta que o imortalizasse centenas de anos depois, era um lembrete do que poderia ocorrer com a grandeza humana, se esta dependesse apenas dos poetas para garantir sua permanência.

Não nos interessam aqui as causas históricas do surgimento da cidade-estado grega; os próprios gregos deixaram bem claro o que dela pensavam e qual a sua *raison d'être*. A acreditarmos nas célebres palavras de Péricles na Oração Fúnebre, a *polis* era uma garantia aos que haviam convertido mares e terras no cenário do seu destemor de que não ficariam sem testemunho e não dependeriam do louvor de Homero nem de outro artista da palavra; sem a ajuda de terceiros, os que agiam podiam estabelecer, juntos, a memória eterna de suas ações, boas ou más, e de inspirar a admiração dos contemporâneos e da posteridade[27]. Em outras palavras, a convivência dos homens sob a forma de *polis* parecia garantir a imperecibilidade das mais fúteis atividades humanas — a ação e o discurso — e dos menos tangíveis e mais efêmeros «produtos» do homem — os feitos e as histórias que deles resultam. A organização da *polis*, fisicamente assegurada pelos muros que rodeavam a cidade, e fisionomicamente garantida por suas leis — para que as gerações futuras não viessem a desfigurá-las inteiramente — é uma espécie de memória organizada. Garante ao ator mortal que sua existência passageira e sua grandeza efêmera terão sempre a realidade que advém de ser visto, ouvido e, de modo geral, aparecer para a platéia de seus semelhantes que, fora da *polis*, só podiam assistir a um desempenho de curta duração e, portanto, precisavam de Homero e de «outros do mesmo ofício» para conhecer os que já haviam morrido.

Segundo esta auto-interpretação, a esfera política resulta diretamente da ação em conjunto, da «comparticipação de palavras e atos». A ação, portanto, não apenas mantém a mais íntima relação com o lado público do mundo, comum a todos nós, mas é a única atividade que o constitui. É como se os muros da *polis* e os limites da lei fossem erguidos em torno de um espaço público preexistente mas que, sem essa proteção estabilizadora, não duraria, não sobreviveria ao próprio instante da ação e do discurso. Falando metafórica e teoricamente (e não historicamente, é claro), é como se os que regressaram da guerra de Tróia desejassem tornar permanente o espaço da ação decorrente de seus feitos e sofrimentos, e

27. Tucídides ii. 41.

impedir que esse espaço desaparecesse com a dispersão e o regresso de cada um a seu lar.

A rigor, a *polis* não é a cidade-estado em sua localização física; é a organização da comunidade que resulta do agir e falar em conjunto, e o seu verdadeiro espaço situa-se entre as pessoas que vivem juntas com tal propósito, não importa onde estejam. «Onde quer que vás, serás uma *polis*»: estas famosas palavras não só vieram a ser a senha da colonização grega, mas exprimiam a convicção de que a ação e o discurso criam entre as partes um espaço capaz de situar-se adequadamente em qualquer tempo e lugar. Trata-se do espaço da aparência, no mais amplo sentido da palavra, ou seja, o espaço no qual eu apareço aos outros e os outros a mim; onde os homens assumem uma aparência explícita, ao invés de se contentar em existir meramente como coisas vivas ou inanimadas.

Nem sempre este espaço existe; e, embora todos os homens sejam capazes de agir e de falar, a maioria deles — o escravo, o estrangeiro e o bárbaro na antiguidade, o trabalhador e o artesão antes da idade moderna, o assalariado e o homem de negócios da atualidade — não vive nele. Além disso, nenhum homem pode viver permanentemente nesse espaço. Privar-se dele significa privar-se da realidade que, humana e politicamente, é o mesmo que a aparência. Para os homens, a realidade do mundo é garantida pela presença dos outros, pelo fato de aparecerem a todos: «pois chamamos de Existência[28] àquilo que aparece a todos; e tudo o que deixa de ter essa aparência surge e se esvai como um sonho — íntima e exclusivamente nosso mas desprovido de realidade.»[29]

— 28 —

O Espaço da Aparência e o Poder

O espaço da aparência passa a existir sempre que os homens se reúnem na modalidade do discurso e da ação, e portanto pre-

28. Aristóteles. *Ética a Nicômaco* 1172b36 ff.

29. Heráclito diz essencialmente o mesmo que Aristóteles no trecho citado, ao declarar que o mundo é um só, comum a todos os que estão despertos; mas, quando alguém dorme, retira-se para o seu próprio mundo (Diels, *op.cit.*, B89).

cede toda e qualquer constituição formal da esfera pública e as várias formas de governo, isto é, as várias formas possíveis de organização da esfera pública. Sua peculiaridade reside no fato de que, ao contrário dos espaços fabricados por nossas mãos, não sobrevive à realidade do movimento que lhe deu origem, mas desaparece não só com a dispersão dos homens — como no caso de grandes catástrofes que destroem o corpo político —, mas também com o desaparecimento ou suspensão das próprias atividades. Onde quer que os homens se reúnam, esse espaço existe potencialmente; mas só potencialmente, não necessariamente nem para sempre. A ascensão e a decadência de civilizações, o declínio e o desaparecimento de impérios poderosos e de grandes culturas sem o concurso de catástrofes externas — e, na maioria das vezes, essas «causas» externas são precedidas por uma degenerescência interna que é um convite ao desastre —, devem-se a esta peculiaridade da esfera pública que, pelo fato de decorrer, em última análise, da ação e do discurso, jamais perde inteiramente seu caráter de potencialidade. O que primeiro solapa e depois destrói as comunidades políticas é a perda do poder e a impotência final; e o poder não pode ser armazenado e mantido em reserva para casos de emergência, como os instrumentos da violência: só existe em sua efetivação. Se não é efetivado, perde-se; e a história está cheia de exemplos de que nem a maior das riquezas materiais pode sanar essa perda. O poder só é efetivado enquanto a palavra e o ato não se divorciam, quando as palavras não são vazias e os atos não são brutais, quando as palavras não são empregadas para velar intenções mas para revelar realidades, e os atos não são usados para violar e destruir, mas para criar relações e novas realidades.

É o poder que mantém a existência da esfera pública, o espaço potencial da aparência entre homens que agem e falam. A própria palavra, como o seu equivalente grego, *dynamis*, e o latino, *potentia*, com seus vários derivados modernos, ou o alemão Macht (que vem de *mögen* e *möglich*, e não de *machen*), indicam seu caráter de «potencialidade». O poder é sempre, como diríamos hoje, um potencial de poder, não uma entidade imutável, mensurável e confiável como a força. Enquanto a força é a qualidade natural de um indivíduo isolado, o poder passa a existir entre os homens quando eles agem juntos, e desaparece no instante em que eles se dispersam. Devido a esta peculiaridade, que possui em comum com todas as potencialidades que podem ser efetivadas mas nunca inteiramente materializadas, o poder tem espantoso grau de independência de fatores materiais, sejam estes números ou meios. Um grupo de homens relativamente pequeno, mas bem organizado, pode governar, por tempo quase indeterminado, vastos e populosos impérios; a história registra não poucos exemplos de países pequenos e pobres que levam a melhor sobre nações grandes e ricas. (A história de David e Golias só é verdadeira como metáfora; o poder da minoria pode ser superior ao da maioria mas, na luta entre dois homens, o que decide é a força, não o poder; e a sagacidade, isto é, a força mental, contribui materialmente para o resultado não menos que a força muscular.) Por outro lado, a revolta popular contra governantes materialmente fortes pode gerar um poder praticamente irresistível, mesmo quando se renuncia à violência face a forças materiais vastamente superiores. Dar a isto o nome de «resistência passiva» é, sem dúvida, uma ironia, pois trata-se de um dos meios mais ativos e eficazes de ação já concebidos, uma vez que não se lhe pode opor um combate que termine em vitória ou derrota, mas somente uma chacina em massa da qual o próprio vencedor sairia derrotado e de mãos vazias, visto como ninguém governa os mortos.

O único fator material indispensável para a geração do poder é a convivência entre os homens. Estes só retêm poder quando vivem tão próximos uns aos outros que as potencialidades da ação estão sempre presentes; e, portanto, a fundação de cidades que, como as cidades-estados, converteram-se em paradigmas para toda a organização política ocidental, foi na verdade a condição prévia material mais importante do poder. O que mantém unidas as pessoas depois que passa o momento fugaz da ação (aquilo que hoje chamamos de «organização») e o que elas, por sua vez, mantêm vivo ao permanecerem unidas é o poder. Todo aquele que, por algum motivo, se isola e não participa dessa convivência, renuncia ao poder e se torna impotente, por maior que seja a sua força e por mais válidas que sejam suas razões.

Se o poder fosse algo mais que essa potencialidade da convivência, se pudesse ser possuído como a força ou exercido como a coação, ao invés de depender do acordo frágil e temporário de muitas vontades e intenções, a onipotência seria uma possibilidade humana concreta. Porque o poder, como a ação, é ilimitado; ao contrário da força, não encontra limitação física na natureza humana, na existência corpórea do homem. Sua única limitação é a existência de outras pessoas, limitação que não é acidental, pois o poder humano corresponde, antes de mais nada, à condição humana da pluralidade. Pelo mesmo motivo, é possível dividir o poder sem

reduzi-lo; e a interação de poderes, com seus controles e equilíbrios, pode, inclusive, gerar mais poder, pelo menos enquanto a interação seja dinâmica e não resultado de um impasse. A força, ao contrário, é indivisível; e, embora também seja controlada e equilibrada pela presença dos outros, a interação da pluralidade significa, neste caso, uma definida limitação à força do indivíduo, que é mantida dentro de limites e pode vir a ser superada pelo potencial de poder da maioria. A identificação da força necessária para a produção de coisas com o poder necessário à ação só é concebível como atributo divino de algum deus. Por isto, a onipotência jamais é atributo dos deuses no politeísmo, por maior que seja sua força em comparação à dos homens. Inversamente, a aspiração de onipotência implica sempre — além de sua *hubris* utópica — a destruição da pluralidade.

Nas condições da vida humana, a única alternativa do poder não é a resistência — impotente ante o poder — mas unicamente a força, que um homem sozinho pode exercer contra seu semelhante, e da qual um ou vários homens podem ter o monopólio ao se apoderarem dos meios de violência. Mas, se a violência é capaz de destruir o poder, jamais pode substituí-lo. Daí resulta a combinação política, nada incomum, de força e impotência — uma legião de forças impotentes que se desgastam, muitas vezes, de modo espetacular e veemente, mas em completa futilidade, sem deixar monumentos nem história e quase nenhuma recordação para a posteridade. Na experiência histórica e na teoria tradicional, esta combinação, mesmo quando não reconhecida como tal, tem o nome de tirania; e o velho temor a essa forma de governo não se deve exclusivamente à sua crueldade que — como atesta a longa sucessão de tiranos benévolos e déspotas esclarecidos — não é um de seus traços inevitáveis, mas à impotência e à futilidade a que condena tanto governantes como governados.

Mais importante é a descoberta que se deve, ao que eu saiba, exclusivamente a Montesquieu, o último pensador político seriamente preocupado com o problema das formas de governo. Montesquieu percebeu que a principal característica da tirania era que se baseava no isolamento — o isolamento do tirano em relação aos súditos, e dos súditos entre si através do medo e da suspeita generalizada — e que, portanto, a tirania não era uma forma de governo como qualquer outra, mas contradizia a condição humana essencial da pluralidade, o fato de que os homens agem e falam em conjunto, que é a condição de todas as formas de organização política. A tirania impede o desenvolvimento do poder, não só num segmento específico da esfera pública mas em sua totalidade; em outras palavras, gera a impotência tão naturalmente como outros organismos políticos geram poder. Na interpretação de Montesquieu, isto torna necessário atribuir-lhe lugar especial na teoria dos corpos políticos: só a tirania é incapaz de engendrar suficiente poder para permanecer no espaço da aparência, que é a esfera pública; ao contrário, tão logo passa a existir, gera as sementes de sua própria destruição[30].

É curioso que a violência possa destruir o poder com mais facilidade do que destrói a força; e, embora a tirania se caracterize sempre pela impotência dos seus súditos, privados da capacidade humana de agir e falar em conjunto, não é necessariamente caracterizada pela fraqueza e esterilidade; pelo contrário, as artes e os ofícios podem florescer, em tais condições, bastando que o tirano seja suficientemente «benévolo» para deixar em paz os súditos em seu isolamento. Por outro lado, a força — dom natural que o indivíduo não pode partilhar com os outros — pode enfrentar a violência com maiores possibilidades de êxito do que tem ao enfrentar o poder — seja heroicamente, dispondo-se a lutar e morrer, seja estoicamente, aceitando o sofrimento e desafiando todos os tormentos através da auto-suficiência e do afastamento do mundo; em ambos os casos, a integridade e a força do indivíduo permanecem intatos. Só o poder pode efetivamente aniquilar a força, e portanto a força combinada da maioria é ameaça constante ao poder. O poder corrompe, de fato, quando os fracos se unem para destruir o forte, mas não antes. A vontade de poder, denunciada ou glorificada pelos pensadores modernos de Hobbes a Nietzsche, longe de ser uma característica do forte, é, como a cobiça e a inveja, um dos vícios do fraco, talvez o seu mais perigoso vício.

Se a tirania pode ser definida como a tentativa sempre frustrada de substituir o poder pela violência, a oclocracia (o governo da multidão), seu exato oposto, pode ser definida como a tentativa, muito mais promissora, de substituir o poder pela força. O poder

30. Nas palavras de Montesquieu, para quem não havia diferença entre tirania e despotismo: «Le principe du gouvernement despotique se corrompt sans cesse, parcequ'il est corrompu par sa nature. Les autres gouvernements périssent, parce que des accidents particuliers en violent le principe; celui-ci périt par son vice intérieur, lorsque quelques causes accidentelles n'empêchent point son principe de se corrompre» (*op.cit.*, Livro VIII, cap.10).

pode, de fato, aniquilar toda força; e sabemos que, quando a principal esfera pública é a sociedade, há sempre o perigo de que, mediante uma forma pervertida de «agir em conjunto» — por pressão e artimanha e por manobras de pequenos grupos — subam ao primeiro plano os que nada sabem e nada podem fazer. O veemente desejo de violência, tão característico de alguns dos melhores artistas criativos, pensadores, estudiosos e artífices modernos, é a reação natural daqueles a quem a sociedade tentou privar de força através da fraude[31].

O poder preserva a esfera pública e o espaço da aparência e, como tal, é também princípio essencial ao artifício humano, que perderia sua suprema *raison d'être* se deixasse de ser o palco da ação e do discurso, da teia dos negócios e relações humanos e das histórias por eles engendradas. Se não fosse ao mesmo tempo abrigo e assunto dos homens, o mundo não seria um artifício humano, e sim um amontoado de coisas desconexas ao qual cada indivíduo teria a liberdade de acrescentar mais um objeto; sem o abrigo do artifício humano, os negócios humanos seriam tão instáveis, fúteis e vãos como os movimentos das tribos nômades. A melancólica sabedoria do *Eclesiastes* — «Vaidade das vaidades, tudo é vaidade ... não há nada que seja novo debaixo do sol... não há memória do que já foi, mas nem ainda haverá recordação das coisas que têm de suceder depois de nós» — não resulta necessariamente de experiência especificamente religiosa; mas é certamente inevitável sempre e onde quer que se extinga a confiança no mundo como lugar adequado ao aparecimento humano, para a ação e o discurso. Sem a ação para pôr em movimento no mundo o novo começo de que cada homem é capaz por haver nascido, «não há nada que seja novo debaixo do sol»; sem o discurso para materializar e celebrar, ainda que provisoriamente, as coisas novas que surgem e resplandecem, «não há memória»; sem a permanência duradoura do artifício humano, «não haverá recordação das coisas que têm de suceder depois de nós». E sem o poder, o espaço da aparência produzido pela ação e pelo discurso em público desaparecerá tão rapidamente como o ato ou a palavra viva.

Talvez nada em nossa história tenha durado tão pouco quanto

31. Uma observação casual de Nietzsche mostra até onde a sua glorificação da vontade do poder era inspirada nessas experiências do intelectual moderno: «Denn die Ohnmacht gegen Menschen, nicht die Ohnmacht gegen die Natur, erzeugt die desperateste Verbitterung gegen das Dasein» (*Wille zur Macht*, Nº 55).

a confiança no poder, e nada tenha durado tanto quanto a desconfiança platônica e cristã em relação ao seu espaço de aparência; e — finalmente, na era moderna — nada é mais difundido que a convicção de que «o poder corrompe». As palavras de Péricles, na versão de Tucídides, são provavelmente singulares por sua suprema fé na capacidade humana de, ao mesmo tempo e num só gesto, encenar e preservar a grandeza, e em que tal desempenho é suficiente para gerar a *dynamis* e prescindir da reificação transformadora do *homo faber* para mantê-la real[32]. Embora o discurso de Péricles certamente correspondesse e exprimisse as convicções mais profundas do povo ateniense, sempre foi lido com a triste sabedoria da visão retrospectiva, por homens que sabiam que suas palavras foram proferidas no começo do fim. No entanto, por mais efêmera que tenha sido esta fé na *dynamis* (e, por conseguinte, na política) — fé que já não existia quando foram formuladas as primeiras filosofias políticas —, sua mera existência bastou para elevar a ação ao topo da hierarquia da *vita activa*, e para que se visse no discurso o elemento fundamental de distinção entre a vida humana e a vida animal; a ação e o discurso conferiram à política uma dignidade que ainda hoje não desapareceu completamente.

Nas formulações de Péricles — e, aliás, também nos poemas de Homero — fica eminentemente claro que o significado mais profundo do ato praticado e da palavra enunciada independe de vitória ou derrota, e não deve ser afetado pelo resultado final, por suas conseqüências boas ou más. Ao contrário do comportamento humano — que os gregos, como todo povo civilizado, julgavam segundo «padrões morais», levando em conta, por um lado, motivos e intenções e, por outro, objetivos e conseqüências —, a ação só pode ser julgada pelo critério de grandeza, porque é de sua natureza violar os padrões consagrados e galgar o plano do extraordinário, onde as verdades da vida cotidiana perdem sua validade, uma vez que tudo o que existe é único e *sui generis*[33]. Tucídides — ou

32. No parágrafo da Oração Fúnebre mencionado na nota 27, Péricles estabelece um contraste entre a *dynamis* da *polis* e a arte dos poetas.

33. O motivo pelo qual Aristóteles, em sua *Poética*, diz que a grandeza (*megethos*) é condição prévia do enredo dramático, é que o drama imita a ação, e esta é julgada pelo critério da grandeza, por aquilo que a distingue do lugar-comum (1450b25). Aliás, o mesmo se aplica à beleza, que reside na grandeza e na *taxis*, a junção das partes (1450b34 ff.).

Péricles — sabia muito bem estar violando os padrões normais do comportamento cotidiano ao atribuir a glória de Atenas ao fato de ter deixado atrás de si, «por toda parte, eterna recordação (*mnemeia aidia*) de suas boas e más ações». A arte política ensina os homens a produzir o que é grande e luminoso — *ta megala kai lampra*, nas palavras de Demócrito; enquanto existir a *polis* a inspirar os homens a ousarem o extraordinário, tudo estará seguro; se sucumbir, tudo estará perdido[34]. Por mais puros ou grandiosos que sejam, as razões e os objetivos jamais são únicos; como as qualidades psicológicas, eles são típicos, característicos de diferentes tipos de pessoas. A grandeza, portanto, ou o significado específico de cada ato, só pode residir no próprio cometimento, e não nos motivos que o provocaram ou no resultado que produz.

Esta insistência no ato vivo e na palavra falada como as maiores realizações de que os seres humanos são capazes foi conceituada na noção aristotélica de *energeia* («efetividade»), com a qual se designavam todas as atividades que não visam um fim (que são *ateleis*) e não resultam numa obra acabada (não deixam *par' autas erga*), atividades que esgotam todo o seu significado no próprio desempenho[35]. É da experiência dessa total efetividade que advém o significado original da paradoxal idéia do «fim em si mesmo»; pois, nesses casos de ação e discurso[36], não se busca um fim (*telos*), mas este reside na própria atividade que, assim, se converte em *entelecheia*, e a obra não sucede e extingue o processo, mas está contida nele; o desempenho é a obra, é *energeia*[37]. Em sua filosofia política, Aristóteles tem ainda clara consciência do que está em jogo na

34. Veja-se o fragmento B157 do Demócrito em Diels, *op.cit.*

35. Quanto ao conceito de *energeia*, veja-se *Ética a Nicômaco* 1094 a1-5; *Física* 201b31; *Da Alma* 417a16, 431a6. Os exemplos citados com maior freqüência são a visão e a execução da flauta.

36. Em nosso contexto, não importa que Aristóteles visse na contemplação e no pensamento, *theoria* e *nous*, a maior possibilidade de «efetividade» e não no discurso ou na ação.

37. Os dois conceitos aristotélicos, *energeia* e *entelecheia*, são intimamente relacionados entre si (*energeia ... synteinei pros ten entelecheian*): a plena efetividade (*energeia*) nada realiza ou produz além de si mesma, e a plena realidade (*entelecheia*) não tem outro fim além de si mesma (veja-se *Metafísica* 1050a22-35).

política, ou seja, nada menos que a *ergon tou anthropou*[38] («a obra do homem» *enquanto* homem); e, se definiu essa obra como «viver bem» (*eu zen*), queria com isto dizer claramente que a «obra», neste caso, não é produto do trabalho, mas só existe na pura efetividade da ação. Esta realização especificamente humana nada tem a ver com a categoria de meios e fins; a «obra do homem» não é um fim, porque os meios de realizá-la — as virtudes ou *aretai* — não são qualidades que podem ou não ser realizadas, mas são, por si mesmas, «realidades». Em outras palavras, o meio de alcançar um fim já seria o fim; e este fim, por sua vez, não pode ser considerado como meio em outro contexto, pois nada há de mais elevado a atingir que essa própria efetivação.

Vemos um débil reflexo da experiência grega pré-filosófica da ação e do discurso como pura realização na afirmação, repetida com insistência na filosofia política, desde Demócrito e Platão, de que a política é uma *techne*, uma das artes, comparável a atividades como a medicina ou a navegação, cujo «produto» — como no caso do bailarino e do ator — é idêntico ao cometimento do próprio ato. Podemos, porém, compreender o que aconteceu à ação e ao discurso, que existem somente em sua realização e, portanto, constituem as mais altas atividades da esfera política, quando ouvimos o que a moderna sociedade tem a dizer sobre eles, com a inflexível e peculiar coerência que a caracterizou em suas primeiras fases. Pois esta importantíssima degradação da ação e do discurso está implícita quando Adam Smith classifica qualquer ocupação que se baseie essencialmente no desempenho — como a profissão dos militares, «clérigos, advogados, médicos e cantores de ópera» — na mesma categoria dos «serviços domésticos», que é a mais baixa e mais improdutiva forma de «trabalho»[39]. Foram precisamente estas ocupações — a medicina, a representação teatral, a execução da flauta — que constituíram, para os antigos, exemplos das mais altas e grandiosas atividades do homem.

38. *Ética a Nicômaco* 1097b22.

39. *Wealth of Nations* (ed. Everyman's), II, 295.

— 29 —

O *Homo Faber* e o Espaço da Aparência

Por trás da estima dos antigos pela política havia a convicção de que o homem, enquanto homem, ou seja, cada indivíduo como ser único e distinto, aparece e confirma-se no discurso e na ação, e de que estas atividades, a despeito de sua futilidade material, são dotadas de certa permanência própria, visto como criam a recordação de si mesmas[40]. A esfera pública, o espaço mundano de que os homens necessitam para aparecer, é, portanto, «obra do homem» num sentido mais específico que o trabalho de suas mãos ou o labor do seu corpo.

A convicção de que o máximo que o homem pode atingir é o aparecimento e a realização de si mesmo não é, de modo algum, natural e corriqueira. Contra ela há a convicção do *homo faber* de que os produtos feitos pelo homem podem vir a ser mais — e não apenas mais duradouros — que o próprio homem, como há também a firme crença do *animal laborans* de que a vida é o bem supremo. A rigor, ambos são, portanto, apolíticos e tenderão a denunciar a ação e o discurso como ociosidade — intrometimento ocioso ou conversa ociosa. De modo geral, julgarão as atividades públicas pelo critério da utilidade para fins supostamente mais nobres: no caso do *homo faber*, tornar o mundo mais útil e belo; no caso do *animal laborans*, tornar a vida mais fácil e longa. Isto, porém, não significa que os dois possam prescindir inteiramente da esfera pública, pois, sem o espaço da aparência e sem a confiança na ação e no discurso como forma de convivência, é impossível estabelecer inequivocamente a realidade do próprio eu, da própria identidade, ou a realidade do mundo circundante. O senso humano de realidade requer que os homens realizem a condição meramente passiva do ser como coisa dada, não para modificá-lo, mas para exprimir e dar plena existência àquilo que, se não o fizessem, teriam que suportar passivamente de qualquer maneira[41]. Esta efetivação do ser consiste e ocorre naquelas atividades que só existem na mera realização.

40. Este é um aspecto crucial do conceito grego, mas não do romano, de «virtude»: onde existe *arete*, não pode haver esquecimento (cf. Aristóteles, *Ética a Nicômaco* 1100b12-17).

41. É este o significado da última frase da citação de Dante que encabeça este capítulo. Embora simples e clara no original em latim, a frase é quase intradutível (*De monarchia* i. 13).

O único atributo do mundo que nos permite avaliar sua realidade é o fato de ser comum a todos nós; e, se o senso comum tem posição tão alta na hierarquia das qualidades políticas, é que é o único fator que ajusta à realidade global os nossos cinco sentidos estritamente individuais e os dados rigorosamente particulares que eles registram. Graças ao senso comum, é possível saber que as outras percepções sensoriais mostram a realidade, e não são meras irritações de nossos nervos nem sensações de reação de nosso corpo. Em qualquer comunidade, portanto, o declínio perceptível do senso comum e o visível recrudescimento da superstição e da credulidade constituem sinais inconfundíveis de alienação em relação ao mundo.

Esta alienação — a atrofia do espaço da aparência e o declínio do senso comum — é, naturalmente, levada a um grau muito maior numa sociedade de operários que numa sociedade de produtores. Em seu isolamento, a salvo não só de ser perturbado mas também de ser visto, ouvido e confirmado pelos outros, o *homo faber* convive não apenas com os produtos que faz, mas também com o mundo de coisas ao qual acrescentará esses produtos; continua, assim, embora indiretamente, a conviver com os outros, que não fizeram o mundo nem são fabricantes de coisas. Já mencionamos o mercado de trocas, no qual o artesão entra em contato com seus iguais e que, para eles, representa uma esfera pública comum, na medida em que cada um deles contribui com algo para a sua existência. No entanto, se a esfera pública como mercado de trocas corresponde mais exatamente à atividade da fabricação, a troca em si já pertence ao campo da ação, e não é de modo algum mero prolongamento da produção; menos ainda é mera função de processos automáticos, como a compra de alimentos e de outros bens de consumo a que o labor está necessariamente sujeito. A afirmação de Marx, de que as leis econômicas são como as leis da natureza, de que não são feitas pelo homem para regular os atos livres da troca, mas são funções das condições produtivas da sociedade como um todo, só é correta numa sociedade de operários, onde todas as atividades são rebaixadas ao nível de metabolismo do corpo humano com a natureza, e onde não existe troca, mas somente consumo.

Contudo, no mercado de trocas os homens não entram em contato uns com os outros fundamentalmente como pessoas, mas como fabricantes de produtos, e o que nele exibem não são suas individualidades, nem mesmo suas aptidões e qualidades, como na «produção conspícua» da Idade Média, mas seus produtos. Se o

fabricante vai à praça pública, não é por desejar contato com pessoas, mas com produtos; e o poder que mantém coeso e existente esse mercado não é a potencialidade que surge entre as pessoas quando estas se unem na ação e no discurso; é a soma dos «poderes de troca» (Adam Smith) que cada participante desenvolveu em seu isolamento. Foi essa ausência de relacionamento humano e essa preocupação fundamental com mercadorias permutáveis que Marx denunciou como a desumanização e auto-alienação da sociedade comercial que, de fato, exclui os homens *enquanto* homens e, numa surpreendente inversão da antiga relação entre público e privado, exige que eles se revelem somente no convívio familiar ou na intimidade dos amigos.

Talvez o melhor exemplo da frustração da pessoa humana, inerente a uma comunidade de produtores e, mais ainda, à sociedade comercial, seja o fenômeno do gênio, que a idade moderna, desde a Renascença até o século XIX, viu como seu mais alto ideal. (O gênio criativo como quintessência da grandeza humana era inteiramente desconhecido na antiguidade e na Idade Média.) Só no começo do século atual, os grandes artistas passaram a protestar, com surpreendente unanimidade, contra o fato de serem chamados «gênios» e a valorizar o artesanato, a competência e a estreita relação entre arte e ofício manual. É verdade que essa rebelião não foi, em parte, mais que uma reação contra a vulgarização e a comercialização da noção de gênio; mas deveu-se também à expansão, mais recente, de uma sociedade operária que não vê como ideal a produtividade ou a criatividade, e que é destituída de qualquer experiência da qual possa emanar a própria noção de grandeza. O que importa em nosso contexto é que a obra do gênio, em contraposição ao produto do artesão, parece haver absorvido aqueles elementos de diferenciação e singularidade que encontram expressão imediata somente na ação e no discurso. A obsessão da era moderna com a assinatura peculiar de cada artista, a sensibilidade sem precedentes em relação ao estilo, revelam uma preocupação com aquelas características através das quais os artistas transcendem sua habilidade e sua arte, da mesma forma que a singularidade de cada pessoa transcende a soma de suas qualidades. Dada essa transcendência, que efetivamente diferencia a grande obra de arte dos demais produtos criados pelo homem, o fenômeno do gênio criativo parecia constituir a mais elevada legitimação da convicção do *homo faber* de que os produtos de um homem podem ser mais e essencialmente maiores que o próprio homem.

Contudo, a profunda veneração que a idade moderna se dispôs a dedicar ao gênio, beirando tantas vezes a idolatria, dificilmente

invalidaria o fato elementar de que ninguém pode reificar sua própria essência. Quando esta essência aparece «objetivamente» — sob a forma de obra de arte ou de manuscrito comum — manifesta a identidade da pessoa e, portanto, serve para identificar a autoria, mas emudece e nos escapa quando tentamos interpretá-la como o espelho de uma pessoa viva. Em outras palavras, a transformação do gênio em ídolo encerra a mesma degradação da pessoa humana que os demais princípios reinantes na sociedade comercial.

A suposição de que a identidade de uma pessoa transcende, em grandeza e importância, tudo o que ela possa fazer ou produzir é elemento indispensável da dignidade humana. «Que os médicos e doceiros e criados das grandes mansões sejam julgados pelo que fizeram ou mesmo pelo que pretenderam fazer; os grandes só podem ser julgados pelo que são»[42]. Só os vulgares consentirão em atribuir sua dignidade ao que fizeram; em virtude dessa condescendência, serão «escravos e prisioneiros» de suas próprias faculdades e descobrirão, caso lhes reste algo mais que mera vaidade estulta, que ser escravo e prisioneiro de si mesmo é tão ou mais amargo e humilhante que ser escravo de outrem. Para a aflição, não para a glória do gênio criador, a supremacia do homem sobre sua obra parece realmente subvertida em seu caso, de sorte que ele, o criador vivo, vê-se concorrendo com suas criações, às quais sobrevive, ainda que elas possam vir a resistir mais ao tempo. O que salva os talentos verdadeiramente grandes é que os que arcam com esse ônus permanecem superiores ao que fizeram, pelo menos enquanto estiver viva a fonte de criatividade; pois a fonte, na verdade, mana de *quem* eles são, e é portanto exterior ao processo real de trabalho, ao mesmo tempo que independe do *que* possam realizar. No entanto, a situação aflitiva do gênio é real, o que fica evidente no caso dos *literati*, em que de fato se consuma a inversão da ordem entre o homem e seu produto; o que há de tão extravagante em seu caso — e o que, aliás, suscita mais ódio popular que a falsa superioridade intelectual — é que mesmo o seu pior produto lhes será provavelmente superior. A característica do «intelectual» é que ele permanece absolutamente alheio à «terrível humilhação» que aflige o verdadeiro artista e escritor: «sentir que se torna filho de sua

42. Cito aqui o trecho do maravilhoso conto de Isak Dinesen, «Os Sonhadores», em *Seven Gothic Tales* (ed. Modern Library), especialmente pp. 340 ff.

obra», na qual é condenado a ver-se, «como num espelho, limitado, tal qual é»[43].

— 30 —

O Movimento Operário

Embora não seja capaz de criar uma esfera pública autônoma, na qual os homens possam aparecer *qua* homens, a atividade do trabalho, para a qual o isolamento em relação aos outros é condição prévia necessária, está ainda vinculada de várias maneiras a esse espaço da aparência; na pior das hipóteses, permanece ligada ao mundo tangível das coisas que produz. O trabalho, portanto, talvez seja um modo apolítico de vida, mas certamente não é antipolítico. Este último é precisamente o caso do labor, atividade na qual o homem não convive com o mundo nem com os outros: está a sós com o seu corpo ante a pura necessidade de manter-se vivo[44]. É verdade que também vive na presença e na companhia de outros, mas essa convivência não possui nenhuma das características da verdadeira pluralidade. Não é a combinação proposital de diferentes habilidades e vocações, como no caso da feitura de uma obra (e

43. O texto integral do aforisma de Paul Valéry do qual são feitas as citações é o seguinte: «*Créateur crée.* Qui vient d'achever un long ouvrage le voit former enfin un être qu'il n'avait pas voulu, qu'il n'a pas conçu, précisément pusqu'il l'a enfanté, et ressent cette terrible humiliation de se sentir devenir le fils de son oeuvre, de lui emprunter des traits irrécusables, une ressemblance, des manies, une borne, un miroir; et ce qu'il a de pire dans un miroir, s'y voir limité, tel et tel» (*Tel quel* II, 149).

44. A solidão do trabalhador como trabalhador é geralmente ignorada na literatura referente ao assunto, porque as condições sociais e a organização do trabalho exigem a presença simultânea de vários trabalhadores para a execução de qualquer tarefa e rompem todas as barreiras do isolamento. No entanto, M. Halbwachs (*La classe ouvrière et les niveaux de vie* (1913)) percebeu o fenômeno: «L'ouvrier est celui qui dans et par son travail ne se trouve en rapport qu'avec de la matière, et non avec des hommes»; e vê nessa inerente falta de contato o motivo pelo qual toda a classe trabalhadora foi mantida fora da sociedade durante tantos séculos (p.118).

muito menos uma relação entre pessoas singulares), mas consiste na multiplicidade de espécimes, todos fundamentalmente iguais por serem o que são como organismos vivos.

De fato, é próprio do labor agrupar os homens em turmas de operários, nas quais certo número de indivíduos «labutam juntos como se fossem um só»;[45] e, neste sentido, a convivência está mais presente no labor que em qualquer outra atividade[46]. Mas esta «natureza coletiva do labor»[47], longe de estabelecer uma realidade reconhecível e identificável para cada membro da turma, exige, ao contrário, a perda efetiva de toda consciência de individualidade e identidade; e é por esta razão que todos aqueles «valores» derivados do labor, além de sua função óbvia no processo vital, são inteiramente sociais e, em essência, não diferem do prazer adicional que se tem quando se come e bebe em companhia de outros. A sociabilidade que há nessas atividades, resultantes do metabolismo do corpo humano com a natureza, não se baseia em igualdade mas em uniformidade; e, deste ponto de vista, é inegável que, «por natureza, o filósofo, em matéria de gênio e disposição, difere muito

45. Viktor von Weizsäcker, psiquiatra alemão, descreve o relacionamento entre os trabalhadores durante o trabalho como segue: «Es ist zunächst bemerkenswert, dass die zwei Arbeiter sich zusammen verhalten, als ob sie einer wären. ... Wir haben hier einen Fall von Kollektivbildung vor uns, der in der annähernden Identität oder Einswerdung der zwei Individuen besteht. Man kann auch sagen, das zwei Personen durch Verschmelzung eine einzige dritte geworden seien; aber die Regeln, nach der diese dritte arbeitet, unterscheiden sich in nichts von der Arbeit einer einzigen Person («Zum Begriff der Arbeit», em *Festschrift für Alfred Weber* (1948), PP.739-40).

46. Esta parece ser a razão pela qual, etimologicamente, «Arbeit und Gemeinschaft für den Menschen älterer geschichtlicher Stufen grosse Inhaltsflächen gemeinsam (haben)» (quanto à relação entre trabalho e comunidade, veja-se Jost Trier, «Arbeit und Gemeinschaft» *Studium Generale*, Vol.III, Nº 11 (novembro, 1950)).

47. Veja-se R. P. Genelli («Facteur humain et facteur social du travail», *Revue Française du travail*, Vol.VII, Nº 1-3 (janeiro-março de 1952)), que julga necessário encontrar «nova solução para o problema do «trabalho» que leve em conta a «natureza coletiva do trabalho» e que, portanto, beneficie não o trabalhador individual, mas o trabalhador como membro de um grupo. Essa «nova» solução é, naturalmente, a que prevalece na sociedade moderna.

menos do carregador de rua que o mastim difere do galgo». Na verdade, esta observação de Adam Smith, que Marx citava com grande prazer[48], ajusta-se muito melhor à sociedade de consumidores que ao agrupamento de pessoas no mercado de trocas, no qual vêm à luz os talentos e qualidades dos produtores e sempre há alguma base para a diferenciação.

A uniformidade predominante na sociedade do labor e do consumo, e que se manifesta em sua conformidade, tem íntima relação com a experiência somática de labutar em conjunto, na qual o ritmo biológico une de tal forma o grupo de operários que cada um passa a sentir-se como simples membro do grupo, e não mais como indivíduo. Não resta dúvida que isto atenua o esforço e a fadiga do labor, como a marcha em conjunto atenua, para cada soldado, o esforço de caminhar. Pode-se, portanto, afirmar que, para o *animal laborans*, «o sentido e o valor do labor dependem exclusivamente das condições sociais», isto é, da medida em que o processo de labor e consumo pode funcionar de modo regular e tranqüilo, independentemente das «atitudes profissionais propriamente ditas»;[49] o problema é apenas que as melhores «condições sociais» para o labor são aquelas nas quais o indivíduo pode perder sua identidade. A união de muitos em um só é basicamente anti-política: é o exato oposto da convivência que prevalece nas comunidades comerciais ou políticas que — para citar o exemplo de Aristóteles — não é a associação «*koinonia*» de dois médicos, mas de um médico e de um agricultor e, «de modo geral, de pessoas diferentes e desiguais»[50].

A igualdade presente na esfera pública é, necessariamente, uma igualdade de desiguais que precisam ser «igualados» sob certos aspectos e por motivos específicos. Assim, o fator igualador não provém da natureza humana, mas de fora, tal como o dinheiro — para retomar o exemplo de Aristóteles — é necessário como fator externo para igualar as atividades desiguais do médico e do agricultor. A igualdade política é, portanto, o oposto da igualdade de todos perante a morte que, como destino comum aos homens, decorre da condição humana ou da igualdade perante Deus — pelo menos em sua versão cristã, na qual nos deparamos com uma igual pecabilidade inerente à natureza humana. Nestas situações, nenhum fator igualador é necessário, visto como a uniformidade prevalece de qualquer modo; pelo mesmo motivo, porém, a verdadeira experiência dessa uniformidade, a experiência da vida e da morte, ocorre não apenas no isolamento mas na completa solidão, na qual não é possível qualquer comunicação genuína e muito menos associação e comunidade. Do ponto de vista do mundo e da esfera pública, a vida e a morte e tudo o que comprova uniformidade são experiências não-mundanas, anti-políticas e verdadeiramente transcendentes.

A surpreendente ausência de rebeliões sérias por parte dos escravos nos tempos antigos e modernos[51] parece confirmar a incapacidade do *animal laborans* para a diferenciação e, por conseguinte, para a ação e o discurso. Não menos surpreendente, porém, é o papel súbito e, muitas vezes, extraordinariamente produtivo que os movimentos operários desempenharam na política moderna. Das re-

48. Adam Smith, *op.cit.*, I, 15, e Marx, *Das Elend der Philosophie* (Stuttgart, 1885), p.125: Adam Smith «hat sehr wohl gesehen, dass 'in Wirklichkeit die Verschiedenheit der natürlichen Anlagen zwischen den Individuen weit geringer ist als wir glauben'. ... Ursprünglich unterscheidet sich ein Lastträger weniger von einem Philosophen als ein Kettenhund von einem Windhund. Es ist die Arbeitsteilung, welche einen Abgrund zwischen beiden aufgetan hat». Marx usa a expressão «divisão do trabalho» para designar indiscriminadamente a especialização profissional e a divisão do processo de trabalho em si; aqui, refere-se evidentemente ao primeiro caso. A especialização profissional é, de fato, uma forma de diferenciação; o artesão ou o trabalhador profissional, mesmo quando ajudado por outros, trabalha essencialmente isolado. Só entra em contato com outros, enquanto trabalhador, quando se trata de trocar o produto. Na verdadeira divisão do trabalho, o trabalhador nada pode realizar no isolamento; seu esforço é apenas parte ou função do esforço de todos os trabalhadores entre os quais a tarefa é dividida. Mas estes outros trabalhadores, enquanto trabalhadores, não diferem deles: são todos iguais. Conseqüentemente, o que «abriu o abismo» entre o carregador de rua e o filósofo não foi a divisão do trabalho, relativamente recente, mas a antiquíssima especialização profissional.

49. Alain Touraine, *L'évolution du travail ouvrier aux usines Renault* (1935), p.177.

50. *Ética a Nicômaco* 1133a16.

51. O fator decisivo é que as rebeliões e revoluções modernas sempre reivindicaram liberdade e justiça para todos, ao passo que, na antiguidade, «os escravos jamais reivindicavam a liberdade como direito inalienável de todos os homens, e nunca houve tentativa de abolir a escravidão como tal através de ação conjunta» (W. L. Westermann, «Sklaverei», em Pauly-Wissowa, Supl.VI, p.981).

voluções de 1848 até a revolução húngara de 1956, a classe operária européia, por ser o único setor organizado e, portanto, o principal setor da população, escreveu um dos mais gloriosos capítulos da história recente, e talvez o mais promissor. No entanto, embora mal houvesse uma linha divisória entre suas reivindicações econômicas e políticas, entre organizações políticas e sindicais, não devemos confundir as duas coisas. Os sindicatos, que defendem e lutam pelos interesses da classe operária, são responsáveis pela posterior incorporação desta última na sociedade e, sobretudo, pela extraordinária melhora da segurança econômica, do prestígio social e do poder político da classe. Os sindicatos jamais foram revolucionários no sentido de desejarem a transformação simultânea da sociedade e das instituições políticas que a representam; e os partidos políticos da classe operária têm sido, quase sempre, partidos de interesses, em nada diferentes dos que representam outras classes sociais. Passava a haver certa diferença somente naqueles momentos, raros e decisivos, em que, no decorrer de um processo revolucionário, ficava claro de repente que, se não fossem comandados por programas e ideologias partidárias oficiais, os operários desenvolveriam idéias próprias quanto às possibilidades do governo democrático nas condições modernas. Em outras palavras, a linha divisória entre o econômico e o político não é uma questão de radicalidade das reivindicações econômicas e sociais, mas exclusivamente da proposição de nova forma de governo.

Ao encarar a ascensão dos sistemas totalitários, sobretudo quando analisa processos ocorridos na União Soviética, o historiador moderno facilmente esquece que, assim como as massas modernas e seus líderes conseguiram, pelo menos provisoriamente, transformar o totalitarismo em forma de governo nova e autêntica, embora inteiramente destrutiva, as revoluções populares vêm, há mais de cem anos, propondo sem êxito outra nova forma de governo: o sistema de conselhos populares, em substituição ao sistema partidário continental que, por assim dizer, já nasceu desacreditado[52]. Os destinos históricos das duas tendências presentes na classe operária, o movimento sindical e as aspirações políticas populares, não podiam ser mais diferentes do que são: enquanto os sindicatos, ou seja, a classe operária na medida em que é apenas uma entre as classes da sociedade moderna, têm ido de vitória em vitória, o movimento político dos operários tem sido derrotado sempre que ousa apresentar suas próprias reivindicações, em contraposição a programas partidários e reformas econômicas. Se a tragédia da revolução húngara conseguiu, ao menos, demonstrar ao mundo que, a despeito de todas as derrotas e aparências, esse *élan* político ainda não morreu, seus sacrifícios não terão sido em vão.

Esta discrepância aparentemente flagrante entre o fato histórico — a produtividade política da classe operária — e os dados fenomenológicos obtidos da análise da atividade do labor tende a desaparecer após exame mais profundo do desenvolvimento e da substância do movimento operário. A principal diferença entre o trabalho escravo e o moderno trabalho livre não é a posse da liberdade pessoal — liberdade de ir e vir, liberdade de atividade econômica e inviolabilidade pessoal —, mas o fato de que o operário moderno é admitido na esfera pública e é completamente emancipado como cidadão. O momento crucial da história do movimento operário foi a abolição do requisito de propriedade para o exercício do direito de voto. Até então, a condição do operário livre era muito semelhante à da crescente população escrava emancipada, na antiguidade: eram homens livres, gozando de condição semelhante à dos residentes estrangeiros, mas não eram cidadãos. Na emancipação do escravo antigo, este deixava de ser um operário («laborer») assim que deixava de ser escravo, de sorte que a escravidão continuava a ser a condição social do labor, não importa quantos escravos fossem emancipados; a emancipação do operário moderno, ao

52. É importante ter em mente a acentuada diferença de substância e função política entre o sistema partidário continental e os sistemas inglês e norte-americano. Um aspecto decisivo, embora geralmente despercebido, da dinâmica das revoluções européias é que a palavra de ordem dos Conselhos (Soviets, *Räte*, etc.) nunca foi levantada pelos partidos e movimentos que desempenharam papel ativo em sua organização: sempre brotou de rebeliões espontâneas. Em si, os conselhos não foram bem compreendidos nem muito bem recebidos pelos ideólogos dos vários movimentos que pretendiam usar a revolução a fim de impor ao povo uma forma preconcebida de governo. O famoso «slogan» da rebelião de Kronstadt, que foi um dos pontos cruciais da Revolução Russa, era: Soviets sem Comunismo. Na época, isto queria dizer: Soviets sem Partidos.

A tese de que os regimes totalitários constituem nova forma de governo é analisada em certa profundidade em meu artigo «Ideology and Terror: A Novel Form of Government», *Review of Politics* (julho de 1953). Análise mais detalhada da revolução húngara e do sistema de conselhos pode ser encontrada num artigo recente, intitulado «Totalitarian Imperialism», *Journal of Politics* (fevereiro de 1958).

contrário, visou enobrecer a própria atividade do labor, objetivo que foi atingido muito antes da concessão de direitos civis e individuais ao operário como pessoa.

Contudo, um dos efeitos colaterais importantes da verdadeira emancipação dos operários foi a admissão, mais ou menos súbita, na esfera pública, de todo um novo segmento da população que, assim, pôde *aparecer* em público[53] — e isto sem que fossem ao mesmo tempo admitidos na sociedade, sem que desempenhassem qualquer papel de liderança nas importantes atividades econômicas dessa sociedade e, portanto, sem que fossem absorvidos pela esfera social e, por assim dizer, subtraídos do público. Talvez nada ilustre melhor o papel decisivo da mera aparência, da distinção e da conspicuidade na esfera dos negócios humanos que o fato de que os trabalhadores, quando ingressaram no cenário histórico, sentiram a necessidade de adotar traje próprio, o *sans-culotte*, nome pelo qual ficaram conhecidos na Revolução Francesa.[54] Com este traje, adquiriram certa distinção própria, distinção esta dirigida contra todos os outros homens.

O que havia de patético no movimento operário em seus primeiros estágios — e o movimento ainda está nos primeiros estágios em todos os países nos quais o capitalismo não atingiu pleno desenvolvimento, como, por exemplo, na Europa Oriental, Itália, Espanha e até mesmo França — é que era uma luta contra a sociedade como um todo. O vasto potencial de poder que esses movimentos adquiriram em tempo relativamente curto e muitas vezes nas circunstâncias mais adversas, deve-se ao fato de que, a despeito de toda conversa e teoria, os operários foram o único grupo no cenário político que, além de defender seus interesses econômicos, travou uma batalha inteiramente política. Em outras palavras, ao despontar no cenário público, o movimento operário era a única organização na qual os homens agiam e falavam *enquanto* homens, e não *enquanto* membros da sociedade.

Para esse papel revolucionário e político do movimento operário — que, ao que tudo indica, está chegando ao fim — muito contribuiu o fato de que a atividade econômica de seus membros fosse acidental e que a sua força de atração jamais se restringisse às fileiras da classe operária. Se, durante certo tempo, pareceu que o movimento conseguiria fundar, pelo menos dentro de suas próprias fileiras, um novo espaço público com novas normas políticas, a mola propulsora dessa tentativa não foi o labor — nem a atividade do labor em si nem a rebelião sempre utópica contra as necessidades da vida —, mas sim aquelas injustiças e hipocrisias que desapareceram com a transformação da sociedade de classes numa sociedade de massas, e a substituição do salário diário ou semanal por um salário anual garantido.

Hoje em dia, os operários já não estão à margem da sociedade; fazem parte dela e são assalariados — detentores de empregos — como todo mundo. A importância política do movimento operário é hoje a mesma de qualquer outro grupo de pressão; já se foi o tempo — que durou quase um século — em que podia representar o povo como um todo, se entendermos por *le peuple* o verdadeiro corpo político, diferente, portanto, da população e da sociedade[55]. (Na revolução húngara, os operários não se diferenciavam do resto do povo; a noção de sistema parlamentar baseado em conselhos ao invés de partidos que, de 1848 a 1918, fora quase o monopólio da classe operária, era uma reivindicação unânime de todo o povo.)

---

53. Uma historieta da época da Roma Imperial, narrada por Sêneca, mostra o quanto era considerado perigoso o mero aparecimento em público. Naquela época, foi apresentada ao Senado a proposta de que os escravos usassem em público traje idêntico, para que fossem prontamente diferenciados dos cidadãos livres. A proposta foi rejeitada como muito perigosa, uma vez que os escravos poderiam então reconhecer-se uns aos outros e tomar consciência de seu potencial de poder. Os intérpretes modernos tendem evidentemente a tirar deste incidente a conclusão de que o número de escravos da época devia ser muito elevado, no que estão inteiramente enganados. O que o judicioso instinto político dos romanos julgava perigoso era o aparecimento em si, independentemente do número de pessoas envolvidas (ver Westermann, *op.cit.*, p.1000).

54. A. Soboul («Problèmes du travail en l'an II», *Journal de psychologie normale et pathologique*, Vol.LII, Nº 1 (janeiro-março de 1955)) descreve muito bem como os trabalhadores apareceram no cenário histórico pela primeira vez: «Les travailleurs ne sont pas désignés par leur fonction sociale, mais simplesment par leur costume. Les ouvriers adoptèrent le pantalon boutonné à la veste, et ce costume devint une caractéristique du peuple: des sans-culottes ...'en parlant des *sans-culottes*, déclare une Pétition à la Convention, le 10 avril 1793, on n'entend pas tous les citoyens, les nobles et les aristocrates exceptés, mais on entend des hommes qui n'ont pas, pour les distinguer de ceux qui ont'».

55. Originalmente, a expressão *le peuple*, que ganhou uso corrente em fins do século XVIII, designava simplesmente aqueles que não possuíam propriedade. Como já observamos antes, tal classe de pessoas inteiramente destituídas de propriedade não existia antes da era moderna.

Ambíguo em seu conteúdo e objetivos desde o princípio, o movimento operário perdia imediatamente essa representação, e por conseguinte seu papel político, sempre que a classe operária se tornava parte integrante da sociedade, um poder econômico e social por si mesmo, como nas economias mais desenvolvidas do mundo ocidental, ou naquelas em que «conseguiu» transformar toda a população numa sociedade operária, como ocorreu na Rússia e pode vir a ocorrer em outros países, mesmo em condições não totalitárias. Quando até mesmo o mercado de trocas está sendo suprimido, a decadência da esfera pública, tão evidente ao longo da era moderna, bem pode vir a consumar-se.

— 31 —

A Substituição da Ação pela Fabricação

Preocupada desde cedo com produtos tangíveis e lucros demonstráveis, e mais tarde obcecada com a regularidade de funcionamento e com a sociabilidade, a idade moderna não foi a primeira a denunciar a ociosidade e a inutilidade da ação e do discurso, em particular, e da política em geral[56]. O exaspero ante o triplo malogro da ação — a imprevisibilidade dos resultados, a irreversibilidade do processo e o anonimato dos autores — é quase tão antigo quanto a história escrita. Tanto os homens de ação quanto os pensadores sempre foram tentados a procurar um substituto para a ação, na esperança de libertar a esfera dos negócios humanos da acidentalidade e da irresponsabilidade moral inerente à pluralidade dos agentes. A notável monotonia das soluções propostas no decorrer da história escrita atesta a simplicidade elementar da questão. De modo geral, redundam sempre na busca de proteção contra as calamidades da ação numa atividade em que o homem, isolado dos demais, seja o senhor dos seus atos do começo ao fim. Essa tentativa de substituir a ação pela fabricação era visível em todos os argumentos contra a «democracia», os quais, por mais coerentes e racionais que sejam, sempre se transformam em argumentos contra os elementos essenciais da política.

Todas as calamidades da ação resultam da condição humana da pluralidade, que é a condição *sine qua non* daquele espaço de aparência que é a esfera pública. Conseqüentemente, a tentativa de eliminar essa pluralidade equivale sempre à supressão da própria esfera pública. A mais óbvia salvaguarda contra os perigos da pluralidade é a *mon-arquia* ou o governo de um só homem, em suas muitas variedades, desde a franca tirania de um contra todos, até o despotismo benévolo e aquelas formas de democracia nas quais a maioria constitui um corpo coletivo, de sorte que o povo passa a ser «muitos em um só» e arvora-se em «monarca»[57]. O rei-filósofo — a solução de Platão —, cuja «sabedoria» resolve os dilemas da ação como se fossem problemas de cognição solucionáveis, é apenas uma — e de modo algum a menos tirânica — variedade de governo de um só homem. O mal destas formas de governo não é tanto sua crueldade, pois muitas vezes não são cruéis, mas o fato de que funcionam excessivamente bem. Um tirano que conheça seu ofício pode perfeitamente ser «bondoso e indulgente em tudo», como Pisístrato, cujo governo, mesmo na antiguidade, foi compara-

56. O clássico no assunto é ainda Adam Smith, para quem a única função legítima do governo é «a defesa do rico contra o pobre, ou daqueles que têm alguma propriedade contra os que não têm nenhuma» (*op. cit.*, II, 198 ff.; quanto à citação, veja-se II, 203).

57. Esta é a interpretação aristotélica da tirania sob forma de democracia (*Política* 1292a16 ff.). O reino, porém, não se situa entre as formas tirânicas de governo, nem pode ser definido como governo de um só homem ou monarquia. Enquanto os termos «tirania» e «monarquia» podiam ser usados indistintamente, as palavras «tirano» e *basileus* («rei») eram antônimas (veja-se, por exemplo, Aristóteles, *Ética a Nicômaco* 1160b3; Platão, *República* 576D). De modo geral, o governo de um só homem é louvado na antiguidade somente no tocante a assuntos domésticos ou à guerra; a célebre frase da *Ilíada*, *oúk agathon polykoiranie; heis koiranos esto, heis basileus* — «o governo de muitos não é bom; um só deve ser o senhor, um só deve ser rei» (ii. 204) — é citada geralmente em algum contexto «econômico» ou militar. (Aristóteles que, em sua *Metafísica* (1076a3 ff.) aplica a frase de Homero à vida política comunitária (*politeuesthai*), em sentido metafórico, é uma exceção. Na *Política* (1292a13), onde cita a mesma frase de Homero, manifesta-se contra o exercício do poder por muitos, «não como indivíduos, mas coletivamente», e declara que isso é apenas uma forma disfarçada de governo de um só homem, ou tirania.) Inversamente, o governo de muitos, denominado mais tarde *polyarkhia*, é citado depreciativamente para designar confusão de comando na guerra (veja-se, por exemplo, Tucídides vi. 72; cf. Xenofonte, *Anábase* vi. 1. 18).

do à «Idade de Ouro de Cronos»;[58] suas medidas podem parecer muito «anti-tirânicas» e benévolas a olhos modernos, especialmente quando viemos a saber que a única — embora malograda — tentativa de abolir a escravidão partiu de Periandro, tirano de Corinto[59]. Mas todas têm em comum o banimento dos cidadãos da esfera pública e a insistência em que devem dedicar-se aos seus assuntos privados, enquanto só «o soberano deve cuidar dos negócios públicos»[60]. É certo que isto equivalia a promover a indústria privada e a industriosidade, mas os cidadãos não podiam ver nessa política outra coisa senão a tentativa de privá-los do tempo necessário à participação nas questões comuns a todos. É contra as vantagens óbvias e imediatas da tirania — a estabilidade, a segurança e a produtividade — que nos devemos guardar, quando menos porque conduzem à inevitável perda de poder, embora o verdadeiro desastre possa ocorrer em futuro relativamente distante.

A fuga da fragilidade dos negócios humanos para a solidez da tranqüilidade e da ordem parece, de fato, tão recomendável que a maior parte da filosofia política, desde Platão, poderia facilmente ser interpretada como uma série de tentativas de encontrar fundamentos teóricos e meios práticos de evitar inteiramente a política. O que caracteriza todas essas modalidades de evasão é o conceito de governo, isto é, a noção de que os homens só podem viver juntos, de maneira legítima e política, quando alguns têm o direito de comandar e os demais são forçados a obedecer. A noção vulgar, que já encontramos em Platão e Aristóteles, de que toda comunidade política consiste em governantes e governados (suposição na qual se baseiam, por sua vez, as atuais definições de formas de governo — governo de um ou monarquia, governo de poucos ou oligarquia e governo da maioria ou democracia) baseava-se na suspeita em relação à ação e não no desdém pelo homem, e resultou do sincero desejo de encontrar um substituto para a ação, e não de alguma vontade de poder, irresponsável ou tirânica.

Do ponto de vista teórico, a versão mais sintética e fundamental da fuga da ação para o governo ocorre em *O Estadista*, onde

58. Aristóteles, *Constituição de Atenas* xvi. 2. 7.

59. Veja-se Fritz Heichelheim, *Wirtschaftsgeschichte des Altertums* (1938), I, 258.

60. Aristóteles (*Constituição de Atenas* xv. 5) diz que assim agia Pisístrato.

Platão separa os dois modos de ação, *archein* e *prattein* («começar» e «realizar»), que, para os gregos, eram correlatos. O problema, segundo Platão, era garantir que o iniciador permanecesse como senhor absoluto daquilo que começou, prescindindo do auxílio de outros para levá-lo a cabo. Na esfera da ação, este domínio isolado só é viável quando os outros são usados na execução de ordens, quando já não é necessário que adiram espontaneamente ao empreendimento, com seus próprios objetivos e motivações, e quando, por outro lado, aquele que tomou a iniciativa não se permite qualquer envolvimento na própria ação. Começar *(archein)* e agir *(prattein)* podem, assim, transformar-se em duas atividades inteiramente diferentes, e o iniciador passa a ser um governante (um *archon*, da dupla acepção da palavra) que «não precisa em absoluto agir *(prattein)*, mas governa *(archein)* aqueles que são capazes de executar». Nestas circunstâncias, a essência da política é «saber como iniciar e governar nos assuntos mais sérios, com vistas à conveniência e à inconveniência»; a ação, como tal, é inteiramente eliminada, e passa a ser mera «execução de ordens»[61]. Platão foi o primeiro a introduzir, em lugar do antigo desdobramento da ação em começo e realização, a divisão entre os que sabem e não agem, e os que agem e não sabem, de sorte que saber o que fazer e fazê-lo tornam-se dois desempenhos inteiramente diferentes.

Visto como o próprio Platão identificou, de imediato, a linha divisória entre pensamento e ação como o fosso que separa governantes de governados, é óbvio que as experiências nas quais se fundamenta a divisão platônica são as da vida doméstica, onde nada jamais seria feito se o senhor não soubesse o que fazer, e não desse ordens aos escravos, que as executavam sem conhecer-lhes as razões. Aqui, efetivamente, o que sabe não precisa executar, e o que executa não precisa pensar ou conhecer. Platão tinha ainda clara consciência de que propunha uma transformação revolucionária da *polis* ao aplicar à sua administração as máximas comumente aceitas para a boa ordem dos assuntos domésticos.[62] (É erro comum atribuir-se a Platão a intenção de abolir a família e o lar; pelo contrário, ele queria ampliar a vida doméstica ao ponto em que to-

61. *O Político* 305.

62. O principal argumento de *O Político* é que não existia diferença entre a constituição de uma grande família e a da *polis* (veja-se 259), de sorte que a mesma ciência abrangeria os assuntos políticos e «econômicos» ou domésticos.

dos os cidadãos constituíssem uma única família. Em outras palavras, pretendia eliminar o caráter privado da comunidade doméstica, e para isto propôs a abolição da propriedade privada e do matrimônio individual.)[63] Na concepção dos gregos, a relação entre governar e ser governado, entre comando e obediência, era, por definição, idêntica à relação entre senhor e escravo e, portanto, excluía qualquer possibilidade de ação. Assim, a tese platônica de que as normas de comportamento, na esfera dos negócios públicos, deviam derivar de relação senhor-escravo numa comunidade doméstica bem ordenada, significa na realidade que a ação não deveria ter papel algum nas relações humanas.

É óbvio que o projeto de Platão oferece possibilidades muito maiores de manter permanentemente em ordem os negócios humanos que os esforços do tirano para excluir a todos, exceto a si próprio, da esfera pública. Embora cada cidadão conservasse certa participação na condução dos negócios públicos, todos «agiriam», na verdade, como um só homem, sem ter a possibilidade de dissensão interna, e muito menos de luta de caráter partidário: através do governo, «a multidão torna-se um, em todos os aspectos», exceto na aparência física.[64] Historicamente, o conceito de governo, embora originado na esfera doméstica e familiar, desempenhou seu papel mais decisivo na organização dos assuntos públicos e, para nós, está inseparavelmente ligado à política. Nem por isto devemos esquecer o fato de que, para Platão, tratava-se de uma categoria muito mais geral. Platão via no conceito de governo o principal instrumento para ordenar e julgar os negócios humanos sob todos os aspectos. Isto fica evidente não só quando ele insiste em que a cidade-estado seja concebida como um «homem escrito em maiúsculas» e quando constrói uma ordem psicológica que, na verdade, reproduz a ordem pública de sua cidade utópica, mas é ainda mais evidente na grandiosa coerência com que introduz o princípio da dominação na relação do homem consigo mesmo. Segundo Platão e a tradição aristocrática do ocidente, o supremo critério da competência de um homem para governar os outros é a capacidade de governar-se a si mesmo. Assim como o rei-filósofo governa a cidade, a alma governa o corpo e a razão governa as paixões. No próprio Platão, a legitimidade desta tirania em tudo o que diz respeito ao homem — sua conduta em relação a si mesmo e em relação aos outros — é ainda firmemente arraigada ao significado ambíguo da palavra *archein*, que significa ao mesmo tempo começar e governar; para Platão, como ele diz expressamente no final de *As Leis*, só o início (*arche*) tem o direito de governar (*archein*). Na tradição do pensamento platônico, esta identificação original, lingüisticamente predeterminada, entre governar e começar, teve como resultado que todo início fosse entendido como legitimação do governo, até que, finalmente, o elemento de «começo» desapareceu inteiramente do conceito de governo. Com ele, desapareceu da filosofia política a noção mais elementar e autêntica de liberdade humana.

A separação platônica entre o saber e o fazer permaneceu na base de todas aquelas teorias do domínio que não se limitam à simples justificação de uma irredutível e irresponsável vontade de poder. À força de mera conceituação e elucidação filosófica, a identificação platônica do conhecimento com governo e comando, e da ação com obediência e execução, prevaleceu sobre todas as experiências e manifestações prévias da esfera pública e impôs-se como verdade autorizada à tradição do pensamento político, mesmo depois de esquecidas há muito tempo as raízes da experiência que servira de base aos conceitos de Platão. Além da combinação peculiarmente platônica de profundidade e beleza — que, por si, garantiria a transmissão de seus pensamentos através dos séculos —, a longevidade dessa parte específica de sua obra deve-se ao fato de haver consolidado a substituição da ação pelo governo mediante uma interpretação ainda mais plausível em termos de ação e fabricação. Platão fora buscar na esfera da fabricação a palavra chave de sua filosofia, a «idéia»; e deve ter sido o primeiro a perceber que a divisão entre saber e executar, tão alheia à esfera da ação — cuja validade e sentido se perdem no instante em que pensamento e ação se separam —, constitui, de fato, experiência cotidiana na fabricação, cujos processos obviamente se desdobram em duas partes: primeiro, perceber a imagem ou forma (*eidos*) do produto que se vai fabricar; em seguida, organizar os meios e dar início à execução.

O desejo platônico de substituir a ação pela fabricação, visando conferir à esfera dos negócios humanos a solidez inerente à fabricação e ao trabalho, torna-se mais evidente quando atinge o próprio cerne de sua filosofia, a doutrina das idéias. Quando não esta-

63. Isto fica especialmente claro em passagens do quinto livro da ***República***, no qual Platão diz que o receio de atacar o próprio filho, irmão ou pai contribuiria para a paz geral em sua república utópica. E, como as mulheres eram compartilhadas entre os cidadãos, ninguém saberia quem eram os seus parentes consangüíneos ou não (veja-se esp. 463C e 465B).

64. Platão, *República* 443E.

va preocupado com filosofia política (como no *Symposium* e em outras partes de sua obra), Platão definia as idéias como aquilo «que mais brilha e se evidencia» (*ekphanestaton*) e, portanto, como variações do belo. É somente na *República* que as idéias se convertem em padrões, medidas e normas de comportamento, todos eles variações ou derivações da idéia do «bem» na acepção grega da palavra, isto é, do que é «bom para» ou adequado a alguma coisa.[65] Esta transformação foi necessária a fim de aplicar a doutrina das idéias à política; e foi para um fim essencialmente político — eliminar a natureza frágil dos negócios humanos — que Platão julgou necessário declarar que o bem, e não o belo, é a idéia mais elevada. Esta idéia do bem não é, porém, a idéia mais elevada para o filósofo, que deseja contemplar a verdadeira essência do Ser e, para isso, sai da caverna escura dos negócios humanos para a luz clara do firmamento das idéias; mesmo na *República* o filósofo ainda é definido como amante do belo, não do bem. O bem é a idéia mais elevada para o rei-filósofo, que deseja governar os negócios humanos porque deve passar a sua vida entre os homens e não pode habitar para sempre sob o céu das idéias. Somente quando volta à caverna escura dos negócios humanos, para conviver novamente com os seus semelhantes, é que ele necessita das idéias como normas e padrões que lhe permitam julgar e classificar a multiplicidade vária de ações e palavras humanas com a mesma certeza absoluta e «objetiva» com que o artesão se orienta na fabricação e o leigo no julgamento de cada cama pela idéia invariável e eterna da «cama» em geral.[66]

65. O termo *ekphanestaton* é empregado em *Fedro* (250) como a principal qualidade do belo. Na *República* (518), qualidade semelhante é atribuída à idéia do bem: *phanotaton*. Ambas as palavras derivam de *phainesthai* («aparecer» e «brilhar»); em ambos os casos, Platão emprega o superlativo. Obviamente, o atributo de claridade brilhante aplica-se muito mais à beleza que ao bem.

66. A afirmação de Werner Jaeger (*Paideia* (1945), II, 416 n.) — de que «a idéia de que existe uma arte suprema da medição e de que o conhecimento do filósofo sobre o valor (*phronesis*) é a capacidade de medir está presente em toda a obra de Platão, de ponta a ponta» — só se aplica à filosofia política de Platão, na qual a idéia do bem substitui a idéia do belo. A parábola da caverna, narrada na *República*, constitui o próprio cerne da filosofia política de Platão, mas a doutrina das idéias, tal como é ali exposta, deve ser entendida como aplicada à política, e não como a doutrina original e puramente filosófica, que não podemos discutir aqui. A caracterização de Jaeger — do «conhecimento que o filósofo tem dos valores» — como *phronesis* indica, na realidade, a natureza política e não filosófica desse conhecimento; pois a própria palavra *phronesis* caracteriza, em Platão e Aristóteles, o discernimento político e não a visão do filósofo.

Tecnicamente, a maior vantagem desta transformação e aplicação da doutrina das idéias à esfera pública era a supressão do elemento pessoal na noção platônica de governo ideal. Platão sabia muito bem que suas analogias favoritas, colhidas na vida doméstica, tais como a relação senhor-escravo ou pastor-rebanho, exigiriam do governante virtude quase divina para distingui-lo tão nitidamente de seus súditos quanto os escravos se distinguiam do senhor ou o rebanho do pastor.[67] A construção do espaço público à imagem de objeto fabricado, ao contrário, continha apenas a implicação de mestria comum, de experiência na arte da política como em qualquer outra arte, onde o fator imperioso reside não na pessoa do artista ou do artesão, mas no objeto impessoal de sua arte ou ofício. Na *República*, o rei-filósofo aplica as idéias como o artesão aplica suas normas e padrões; «faz» sua cidade como o escultor faz uma estátua;[68] e, na obra final de Platão, estas mesmas idéias são inclusive transformadas em leis que precisam ser executadas.[69]

Neste sistema de referência, é quase natural que houvesse surgido um sistema político utópico, passível de ser construído segundo um modelo por alguém que dominasse a técnica dos negócios humanos; e Platão, o primeiro a desenhar uma planta para a construção de um corpo político, inspirou todas as utopias posteriores. E embora nenhuma dessas utopias tenha desempenhado papel muito im-

67. Em *O Político*, onde Platão desenvolve principalmente esta linha de pensamento, e conclui com ironia: se procurarmos alguém tão capaz de governar os homens como o pastor é capaz de governar seu rebanho, encontraremos «um deus, e não um mortal» (275).

68. *República* 420.

69. É interessante notar a seguinte evolução de idéias na teoria política de Platão: na *República*, a divisão entre governantes e governados tem como ponto de referência a relação entre peritos e leigos; em *O Político*, orienta-se pela relação entre saber e fazer; nas *Leis*, o cumprimento de leis imutáveis é tudo o que resta ao político ou ao bom funcionamento da esfera pública. O que mais surpreende neste particular é a progressiva redução das faculdades exigidas pelo domínio da arte política.

portante na história — pois, nas poucas vezes em que os projetos utópicos foram concretizados, logo ruíram sob o peso da realidade, não tanto da realidade de circunstâncias externas mas sobretudo das relações humanas reais que não conseguiam controlar — serviram como veículo dos mais eficazes para conservar e desenvolver uma tradição de pensamento político na qual o conceito de ação era, consciente ou inconscientemente, interpretado em termos de fabricação.

Há, porém, um ponto digno de nota no desenvolvimento dessa tradição. É verdade que a violência, sem a qual nenhuma fabricação poderia existir, sempre desempenhou função importante no pensamento e nos planos políticos baseados na interpretação da ação como fabricação; mas até a era moderna este elemento de violência era meramente instrumental, um meio que precisava de um fim que o justificasse e limitasse, de sorte que a glorificação da violência em si esteve inteiramente ausente do pensamento político até a era moderna. De modo geral, essa glorificação seria impossível enquanto a contemplação e a ação fossem vistas como as mais nobres capacidades do homem, porque, a partir dessa premissa, todas as expressões da *vita activa* — tanto a fabricação como a ação, e especialmente o labor — eram relegadas a plano secundário e instrumental. Conseqüentemente, na esfera mais limitada da teoria política, a noção de governo e as questões correlatas de legitimidade e autoridade legal desempenharam papel muito mais decisivo que as noções e interpretações da própria ação. Somente na era moderna a convicção de que o homem só conhece aquilo que ele mesmo faz, de que suas capacidades supostamente superiores dependem da fabricação e de que ele é, portanto, basicamente um *homo faber* e não um *animal rationale*, trouxe à baila as implicações muito mais antigas da violência em que se baseiam todas as interpretações da esfera dos negócios humanos como a esfera da fabricação. Percebe-se isto nitidamente na série de revoluções, típicas da era moderna, todas as quais — com a exceção da revolução americana — revelam a mesma combinação do antigo entusiasmo romano pela fundação de um novo corpo político e a glorificação da violência como único meio de «fazer» esse corpo. Ao afirmar que «a violência é a parteira de toda velha sociedade que traz em si o feto de uma sociedade nova», ou seja, de toda mudança histórica ou política,[70] Marx apenas sintetiza a convicção dominante em toda a era moderna e deduz as conseqüências de sua idéia mais central, ou seja, de que a história é «feita» pelo homem, tal como a natureza é «feita» por Deus.

Toda a terminologia da teoria e do pensamento político atesta claramente o quanto foi persistente e bem sucedida a transformação da ação em modalidade da fabricação, e torna quase impossível discutir esses assuntos sem que se empregue a categoria de meios e fins e se raciocine em termos de «instrumentalidade». Mais convincente ainda talvez seja a unanimidade com que os provérbios populares, em todas as línguas modernas, nos advertem para o fato de que «quem deseja um fim deve desejar também os meios», e que «não se faz uma omelete sem quebrar ovos». Somos, talvez, a primeira geração a adquirir plena consciência das conseqüências fatais de um modo de pensar que nos força a admitir que todos os meios, desde que sejam eficazes, são permissíveis e justificados quando se pretende alcançar alguma coisa que se definiu como um fim. Contudo, para evitar esses caminhos rotineiros do raciocínio, não basta fazer certas ressalvas, como a de que nem todos os meios são permissíveis, ou que, em certas circunstâncias, os meios podem ser mais importantes que os fins; pois tais advertências são feitas à base de um sistema moral aceito *a priori* e que, como o demonstra a veemência das próprias ressalvas, dificilmente poderia ser aceito sem discussão, ou, então, elas mesmas são invalidadas pela linguagem e analogias que empregam. Falar de fins que não justificam todos os meios é cair em paradoxo, pois a definição de um fim é precisamente a justificação dos meios; e os paradoxos, embora indiquem perplexidades, jamais as resolvem, e por isso jamais são convincentes. Enquanto acreditarmos que, na esfera política, lidamos com meios e fins, não poderemos impedir que alguém recorra a todos os meios para alcançar fins premeditados.

A substituição da ação pela fabricação e a concomitante degradação da política como meio de atingir um fim supostamente «superior» — na antiguidade, a proteção dos bons contra o domínio dos maus, em geral, e a segurança dos filósofos, em particular;[71] na

70. A citação é de *Capital* (ed. Modern Library), p.824. Outras passagens de sua obra mostram que Marx não restringe esta observação à manifestação de forças econômicas ou sociais. Por exemplo: «Na história real, é sabido que a conquista, a escravidão, o roubo, o assassinato ou, em resumo, a violência desempenham papel relevante (*ibid.*, 785).

71. Compare-se a afirmação de Platão — de que o desejo do filósofo de se tornar governante dos homens advém apenas do medo de ser governado pelos piores (*República* 347) — com a afirmação de Agostinho, de que a função do governo é permitir que «os bons» vivam com mais tranqüilidade entre «os maus» (*Epistolae* 153, 6).

Idade Média, a salvação das almas; e, na era moderna, a produtividade e o progresso da sociedade — são tão antigas quanto a tradição da filosofia política. É verdade que somente a era moderna definiu o homem como, basicamente, *homo faber*, um produtor de coisas e ferramentas, e pôde assim vencer o profundo desprezo e a suspeita com que a tradição via toda a esfera da fabricação. No entanto, essa mesma tradição, na medida em que também se voltara contra a ação — de modo menos aberto, é claro, mas não menos positivo —, fora obrigada a interpretar a ação em termos de fabricação, e assim, apesar de sua suspeita e do seu desprezo, introduzira na filosofia política certas tendências e linhas de pensamento aos quais a era moderna pôde recorrer. Neste particular, a era moderna não inverteu a tradição: apenas libertou-a dos «preconceitos» que a haviam impedido de declarar abertamente que o trabalho do artesão devia ser hierarquicamente superior às «ociosas» ações e opiniões que constituem a esfera dos negócios humanos. O fato é que Platão, e em menor medida Aristóteles, para quem os artesãos eram indignos sequer da plena cidadania, foram os primeiros a propor que as questões políticas fossem tratadas, e os corpos políticos governados à maneira da fabricação. Essa aparente contradição mostra claramente como são profundas as autênticas perplexidades inerentes à capacidade humana de ação, e como é forte a tentação de eliminar seus riscos e perigos, introduzindo-se na teia das relações humanas as categorias muito mais sólidas e confiáveis das atividades através das quais fazemos face à natureza e construímos o mundo do artifício humano.

— 32 —

A Ação como Processo

A «instrumentalização» da ação e a degradação da política como meio de atingir outra coisa jamais chegaram a suprimir a ação, a evitar que ela continuasse a ser uma das mais decisivas experiências humanas, nem a destruir por completo a esfera dos negócios humanos. Vimos anteriormente que, em nosso mundo, a aparente supressão do labor — como esforço doloroso ao qual toda vida humana está sujeita — teve, em primeiro lugar, a conseqüência de que o trabalho passou a ser executado à maneira do labor, enquanto os produtos do trabalho — objetos destinados ao uso — passaram a ser consumidos como bens de consumo. Analogamente, a tentativa de suprimir a ação, em virtude de sua incerteza, e de

isentar de sua fragilidade os negócios humanos, tratando-os como se fossem ou pudessem vir a ser produtos planejados da fabricação humana, resultou, em primeiro lugar, na canalização da capacidade humana de agir, de iniciar novos processos espontâneos — que jamais existiriam sem os homens — para uma atitude em relação à natureza que, até o último estágio da era moderna, se limitara a explorar as leis naturais e a fabricar objetos a partir de materiais naturais. O comentário recente e acidental de um cientista — que declarou, muito sério, que «pesquisa básica é quando não sei o que estou fazendo»[72] — é talvez o melhor exemplo da medida em que passamos a dirigir nossas ações *para dentro* do reino da natureza.

Tudo começou, de modo bastante inofensivo, com a experimentação na qual os homens já não se contentavam em observar, registrar e contemplar aquilo que a natureza se dispunha a mostrar-lhes em sua simples aparência, e passaram a impor-lhe condições e a provocar processos naturais. O que, na época, se transformou em crescente capacidade de deflagrar processos elementares, os quais, sem a interferência do homem, teriam continuado adormecidos e talvez jamais ocorressem, terminou finalmente numa verdadeira arte de «fabricar» a natureza, isto é, de criar processos «naturais» que, sem os homens, jamais existiriam e que a natureza terrena, por si mesma, parece incapaz de executar, embora processos semelhantes ou idênticos possam ser fenômenos comuns no espaço fora da Terra. Com a introdução do experimento, no qual impusemos condições concebidas pelo homem aos processos naturais e forçamo-los a se ajustarem a padrões criados pelo homem, acabamos por aprender a «repetir o processo que ocorre no Sol», isto é, a extrair dos processos naturais da Terra aquelas energias que, sem nossa intervenção, só ocorrem no universo.

O próprio fato de que as ciências naturais tenham se tornado exclusivamente ciências de processos e, em seu último estágio, ciências de «processos sem retorno», potencialmente irreversíveis e irremediáveis, indica claramente que, seja qual for o poder mental necessário para desencadeá-los, a capacidade humana responsável por esse poder mental — e única força capaz de realizar tais feitos — não é nenhuma capacidade «teórica», não é contemplação nem razão; é a faculdade humana de agir, de iniciar processos novos e sem precedentes, cujo resultado é incerto e imprevisível, quer sejam desencadeados na esfera humana ou no reino da natureza.

---

72. Citado de uma entrevista de Wernher von Braun, publicada no *New York Times* em 16 de dezembro de 1957.

Nesta fase da ação — extremamente importante para a era moderna, para a enorme expansão das faculdades humanas e para o conceito e a consciência da história que nenhuma outra era teve antes dela — desencadeiam-se processos de resultado imprevisível, de sorte que a incerteza, e não a fragilidade, passa a ser a principal característica dos negócios humanos. Essa propriedade da ação havia, de modo geral, passado despercebida na antiguidade; pelo menos, não se pode dizer que tenha encontrado expressão adequada na filosofia antiga, para a qual o próprio conceito de história, tal como o conhecemos, era inteiramente inexistente. O conceito central das duas ciências inteiramente novas da era moderna, tanto da ciência natural como da ciência histórica é o conceito de processo, e a experiência humana real em que esse conceito se baseia é a ação.

Se podemos conceber a natureza e a história como sistemas de processos é porque somos capazes de agir, de iniciar nossos próprios processos. É verdade que esta faceta do pensamento moderno veio à luz pela primeira vez na ciência da história que, desde Vico, vem sendo conscientemente apresentada como «ciência nova», ao passo que decorreram vários séculos até que as ciências naturais fossem forçadas, pelos próprios resultados de suas realizações triunfais, a trocar um obsoleto arcabouço de conceitos por um vocabulário surpreendentemente semelhante ao das ciências históricas.

Seja como for, a fragilidade só se manifesta como principal característica dos negócios humanos em determinadas circunstâncias. Os gregos equiparavam essas circunstâncias à eterna presença ou recorrência das coisas naturais, e sua principal preocupação era estar à altura e ser digno da imortalidade que circunda os homens por toda parte, mas que nenhum mortal possui. Para aqueles que não têm essa preocupação com a imortalidade, a esfera dos negócios humanos tende a revelar aspecto inteiramente diferente e um tanto contraditório, ou seja, uma extraordinária resiliência, cuja persistência e continuidade no tempo é muito superior à estável durabilidade do mundo sólido das coisas. Embora os homens sempre tenham sido capazes de destruir tudo o que fosse produzido por mãos humanas e, hoje, sejam capazes até de destruir aquilo que o homem não criou — a Terra e a natureza da Terra — nunca foram e jamais serão capazes de desfazer ou sequer controlar com segurança os processos que desencadeiam através da ação. Nem mesmo o olvido e a confusão, que podem encobrir com tanta eficácia a origem e a responsabilidade de qualquer ato isolado, são capazes de desfazer um ato ou suprimir-lhe as conseqüências. E esta incapacidade de desfazer o que foi feito é igualada pela outra incapacidade, quase tão completa, de prever as conseqüências de um ato e até de conhecer com segurança os seus motivos.[73]

Enquanto a força do processo de fabricação é inteiramente absorvida e exaurida pelo produto final, a força do processo de ação nunca se esvai num único ato, mas, ao contrário, pode aumentar à medida em que se lhe multiplicam as conseqüências; as únicas «coisas» que perduram na esfera dos negócios humanos são esses processos, e sua durabilidade é ilimitada, tão independente da perecibilidade da matéria e da mortalidade dos humanos quanto o é a durabilidade da humanidade. O motivo pelo qual jamais podemos prever com segurança o resultado e o fim de qualquer ação é simplesmente que a ação não tem fim. O processo de um único ato pode prolongar-se, literalmente, até o fim dos tempos, até que a própria humanidade tenha chegado ao fim.

Que os atos, mais que qualquer outro produto humano, tenham tão grande capacidade de perdurar constituiria motivo de orgulho para os homens se eles fossem capazes de suportar o ônus da irreversibilidade e da imprevisibilidade, das quais se origina a própria força do processo da ação. Mas, como a humanidade sempre soube, isto é impossível. Os homens sempre souberam que aquele que age nunca sabe exatamente o que está fazendo; que sempre vem a ser «culpado» de conseqüências que jamais desejou ou previu; que, por mais desastrosas e imprevistas que sejam as conseqüências do seu ato, jamais poderá desfazê-lo; que o processo por ele iniciado jamais termina inequivocamente num único ato ou evento, e que seu verdadeiro significado jamais se revela ao ator, mas somente à visão retrospectiva do historiador, que não participa da ação. Tudo isto é motivo suficiente para que o homem se afaste, desesperado, da esfera dos negócios humanos e veja com desdém a capacidade humana de liberdade que, criando uma teia de relações entre os homens, parece enredar de tal modo o seu criador que este lembra mais uma vítima ou um paciente que o autor e agente do que fez. Em outras palavras, em nenhum outro campo — nem no labor, sujeito às necessidades da vida, nem na fabricação, dependente das matérias-primas que lhe são dadas — o homem parece ter menos liberdade que no gozo daquelas capacida-

73. «Man weiss die Herkunft nicht, man weiss die Folgen nicht ... (der Wert der Handlung ist) unbekannt», como disse certa vez Nietzsche (*Wille zur Macht*, Nº 291), sem se dar conta de que apenas repetia a antiga suspeita dos filósofos em relação à ação.

des cuja essência é precisamente a liberdade, e naquela esfera que deve sua existência única e exclusivamente ao homem.

Esta maneira de pensar ajusta-se à grande tradição do pensamento ocidental: acusar a liberdade de induzir o homem à necessidade; condenar a ação, o começo espontâneo de algo novo, porque seus resultados incidem sobre uma rede predeterminada de relações, arrastando invariavelmente o agente, que parece perder sua liberdade no exato momento em que lança mão dela. A única salvação contra este tipo de liberdade parece ser a inação, a abstenção de toda a esfera dos negócios humanos como meio de salvaguardar a soberania e a integridade do homem. Se deixarmos de lado as desastrosas conseqüências de tais recomendações (que somente no estoicismo vieram a constituir um sistema coerente de comportamento humano), o seu erro básico parece residir na identificação da soberania com a liberdade, identificação esta que sempre foi aceita como natural, tanto pelo pensamento político como pelo pensamento filosófico. Se a soberania e a liberdade fossem a mesma coisa, nenhum homem poderia ser livre; pois a soberania, o ideal da inflexível auto-suficiência e auto-domínio, contradiz a própria condição humana da pluralidade. Nenhum homem pode ser soberano porque a Terra não é habitada por um homem, mas pelos homens — e não, como sustenta a tradição desde Platão, porque a força limitada do homem o faça depender do auxílio dos outros. Todas as recomendações propostas pela tradição para que o homem possa sobrepor-se à condição da não-soberania e atingir a integridade intocável da pessoa humana equivalem a compensações da intrínseca «fraqueza» da pluralidade. No entanto, se tais recomendações fossem seguidas, e se fosse bem sucedida a tentativa de evitar as conseqüências da pluralidade, o resultado não seria tanto o domínio soberano de um homem sobre si mesmo, mas sobretudo o domínio arbitrário de todos os outros — ou, como no estoicismo, a troca do mundo real por um mundo imaginário no qual esses outros simplesmente não existiriam.

Em outras palavras, o que está em jogo não é a força ou a fraqueza no sentido de auto-suficiência. Nos sistemas politeístas, por exemplo, nem mesmo um deus, por mais poderoso que seja, pode ser soberano; somente quando se pressupõe um deus único («Um é um e só e sempre o será») pode a soberania equivaler a liberdade. Em qualquer outra circunstância, a soberania só é possível na imaginação, quando é conquistada ao preço da realidade. Assim como o epicurismo repousa na ilusão de felicidade enquanto se é assado vivo no Touro de Falera, o estoicismo repousa na ilusão de liberdade enquanto se é escravo. Ambas as ilusões atestam o poder psicológico da imaginação; mas este poder só pode ser exercido quando a realidade do mundo e dos vivos, na qual o indivíduo existe e é feliz ou infeliz, livre ou escravo, é eliminada a tal ponto que nem o mundo nem os vivos são sequer admitidos como testemunhas do espetáculo de auto-sugestão.

Se olharmos a liberdade com os olhos da tradição, identificando liberdade com soberania, a ocorrência simultânea da liberdade com a ausência de soberania — o fato de que um homem é capaz de iniciar algo novo mas incapaz de controlar ou prever suas conseqüências — parece quase forçar-nos à conclusão de que a existência humana é absurda.[74] Face à realidade humana e à sua evidência fenomenológica, é realmente tão falso negar a liberdade humana de agir pelo fato de que o ator jamais controla a conseqüência dos seus atos, quanto afirmar que a soberania humana é possível porque a liberdade humana é um fato incontestável.[75] Surge, assim, a questão de saber se a realidade não invalida nossa noção de que a liberdade e ausência de soberania são mutuamente exclusivas ou, em outras palavras, se a capacidade de agir não traz em si certas potencialidades que lhe permitem sobrepujar as inaptidões da não-soberania.

---

74. Esta conclusão «existencialista» se deve, muito menos do que parece, a uma autêntica revisão de conceitos e padrões tradicionais; na verdade, ela ainda se situa no âmbito da tradição e lida com conceitos tradicionais, embora com certo espírito de rebeldia. O resultado mais coerente dessa rebeldia é, portanto, um retorno aos «valores religiosos»; estes, porém, já não têm raízes na fé ou em experiências religiosas autênticas; como todos os «valores» espirituais modernos, são valores de troca, obtidos, no caso, em troca dos rejeitados «valores» do desespero.

75. Permanecendo intacta a dignidade humana, é a tragédia, e não o absurdo, que é vista como marca característica da existência humana. O maior expoente desta opinião é Kant, para quem a espontaneidade da ação e as concomitantes faculdades da razão prática, inclusive o poder de discernir, são ainda as principais qualidades do homem, muito embora a ação esteja sujeita ao determinismo das leis naturais e o discernimento não consiga penetrar o segredo da realidade absoluta (o *Ding an sich*). Kant teve a coragem de absolver o homem das conseqüências dos seus atos, insistindo unicamente na pureza dos motivos, o que o impediu de perder a fé no homem e em sua grandeza potencial.

— 33 —

A Irreversibilidade e o Poder de Perdoar

Vimos que o *animal laborans* pôde escapar à sua difícil situação como prisioneiro do ciclo interminável do processo vital, à eterna sujeição à necessidade do labor e do consumo, unicamente através da mobilização de outra capacidade humana: a capacidade de fazer, fabricar e produzir que é atributo do *homo faber*, o qual, como fazedor de instrumentos, não só atenua as dores e fadigas do labor como erige um mundo de durabilidade. A redenção da vida, mantida pelo labor, é a mundanidade, mantida pela fabricação. Vimos também que o *homo faber* pôde escapar à dificuldade criada pela abolição do significado — a «desvalorização de todos os valores» — e à impossibilidade de encontrar critérios válidos num mundo determinado pela categoria de meios e fins unicamente através das faculdades correlatas da ação e do discurso, que produzem histórias significativas com a mesma naturalidade com que a fabricação produz objetos de uso. E, se isto não fosse fugir ao âmbito de nossas reflexões, poderíamos acrescentar aqui as dificuldades com que se defronta o pensamento; pois o pensamento também é incapaz de escapar, através do raciocínio, das dificuldades criadas pela própria atividade de pensar. Em cada um destes casos, o que redime o homem — como *animal laborans*, *homo faber* ou pensador — é algo inteiramente diferente, algo que vem de fora, não do homem, por certo, mas de cada uma de suas respectivas atividades. No caso do *animal laborans*, parece-nos milagre que ele seja também um ser consciente da existência do mundo e que nele habita; no caso do *homo faber*, parece milagre, uma espécie de revelação divina, que ele ache que o significado deva ter algum lugar neste mundo.

O caso da ação e de suas dificuldades é bem diferente. O recurso contra a irreversibilidade e a imprevisibilidade do processo que ela desencadeia não provém de outra faculdade possivelmente superior, mas é uma das potencialidades da própria ação. A única solução possível para o problema da irreversibilidade — a impossibilidade de se desfazer o que se fez, embora não se soubesse nem se pudesse saber o que se fazia — é a faculdade de perdoar. A solução para o problema da imprevisibilidade, da caótica incerteza do futuro, está contida na faculdade de prometer e cumprir promes-

sas. As duas faculdades são aparentadas, pois a primeira delas — perdoar — serve para desfazer os atos do passado, cujos «pecados» pendem como espada de Dâmocles sobre cada nova geração; a segunda — obrigar-se através de promessas — serve para criar, no futuro, que é por definição um oceano de incertezas, certas ilhas de segurança, sem as quais não haveria continuidade, e menos ainda durabilidade de qualquer espécie, nas relações entre os homens.

Se não fôssemos perdoados, eximidos das conseqüências daquilo que fizemos, nossa capacidade de agir ficaria, por assim dizer, limitada a um único ato do qual jamais nos recuperaríamos; seríamos para sempre as vítimas de suas conseqüências, à semelhança do aprendiz de feiticeiro que não dispunha da fórmula mágica para desfazer o feitiço. Se não nos obrigássemos a cumprir nossas promessas, jamais seríamos capazes de conservar nossa identidade; seríamos condenados a errar, desamparados e desnorteados, nas trevas do coração de cada homem, enredados em suas contradições e equívocos — trevas que só a luz derramada na esfera pública pela presença de outros, que confirmam a identidade entre o que promete e o que cumpre, poderia dissipar. Ambas as faculdades, portanto, dependem da pluralidade; na solidão e no isolamento, o perdão e a promessa não chegam a ter realidade: são, no máximo, um papel que a pessoa encena para si mesma.

Uma vez que estas faculdades correspondem tão de perto à condição humana da pluralidade, a função que desempenham na política estabelece um conjunto de diretrizes diametralmente opostas aos padrões «morais» inerentes à noção platônica de governo. Pois o governo platônico, cuja legitimidade baseava-se no auto-domínio, vai buscar seus princípios orientadores — os princípios que justificam e ao mesmo tempo limitam o poder de um homem sobre os outros — na relação que a pessoa mantém consigo mesma, de sorte que o certo e o errado nas relações com os outros são determinados pelas atitudes que ela assume em relação a si própria, até que toda a esfera pública passa a ser vista à imagem do «homem escrito em maiúsculas», da ordem adequada entre cada uma das capacidades da alma, do corpo e da mente do homem. Por outro lado, o código moral inferido das faculdades de perdoar e de prometer baseia-se em experiências que ninguém jamais pode ter consigo mesmo e que, ao contrário, se baseiam inteiramente na presença de outros. E, do mesmo modo como a dimensão e as formas de auto-domínio justificam e determinam o domínio sobre ou-

tros — o indivíduo governa os outros como governa a si mesmo — também a dimensão e as formas do perdão e das promessas que o indivíduo recebe determinam a dimensão e as formas do perdão que ele pode conceder-se a si próprio ou do cumprimento de promessas que só a ele dizem respeito.

Como a solução contra a enorme força e resiliência dos processos da ação só é eficaz na condição da pluralidade, é muito perigoso usar esta faculdade em outra esfera que não seja a dos negócios humanos. A tecnologia e a ciência natural moderna, que já não se contentam em observar ou colher materiais da natureza e imitar-lhe os processos, mas parecem realmente *atuar sobre* o seu próprio cerne, aparentemente introduziram a irreversibilidade e a imprevisibilidade humanas no reino da natureza, onde não há remédio para desfazer o que foi feito. Da mesma forma, parece que um dos grandes perigos de se empregar os métodos da fabricação e de se adotar sua categoria de meios e fins reside na concomitante eliminação dos remédios que só se aplicam ao caso da ação, de modo que o homem é obrigado não só a *fazer* através da violência necessária a toda fabricação, mas também a *desfazer* o que fez por meio da destruição, como se destrói uma obra mal sucedida. Nada é tão evidente nessas tentativas quanto a grandeza do poder humano decorrente da capacidade de agir e que, sem os remédios inerentes à ação, passa inevitavelmente a subverter e a destruir, não o próprio homem, mas as condições nas quais a vida lhe foi dada.

O descobridor do papel do perdão na esfera dos negócios humanos foi Jesus de Nazaré. O fato de que ele tenha feito esta descoberta num contexto religioso e a tenha enunciado em linguagem religiosa não é motivo para levá-la menos a sério num sentido estritamente secular. E da natureza de nossa tradição de pensamento político (por motivos nos quais não podemos nos deter aqui) ser altamente seletiva e excluir da conceituação sistematizada grande variedade de experiências políticas autênticas, entre as quais não é surpreendente encontrar algumas de natureza elementar. Certos aspectos dos ensinamentos de Jesus de Nazaré que não se relacionam basicamente com a mensagem religiosa cristã, mas decorrem de experiências da pequena e coesa comunidade de seus seguidores, empenhada em desafiar as autoridades públicas de Israel, certamente incluem-se entre estas últimas, embora tenham sido esquecidas em virtude de sua natureza exclusivamente religiosa. O único e rudimentar vestígio da percepção de que o perdão é o corretivo necessário aos danos inevitáveis causados pela ação é encontrado

no princípio romano de poupar os vencidos (*parcere subjectis*) — sábio princípio que os gregos desconheciam totalmente — ou no direito de comutar a pena de morte, provavelmente também de origem romana, que é a prerrogativa de quase todos os chefes de estado ocidentais.

É crucial para o nosso contexto o fato de que Jesus sustenta, contra a opinião de «escribas e fariseus», que, em primeiro lugar, não é verdade que somente Deus tenha o poder de perdoar;[76] e, em segundo lugar, que este poder não deriva de Deus — como se Deus, e não os homens, perdoasse através de seres humanos — mas, ao contrário, deve ser mobilizado pelos homens entre si, pois só assim poderão também esperar ser perdoados por Deus. A formulação de Jesus é ainda mais radical. O Evangelho não diz que o homem deve perdoar porque Deus perdoa, e ele, portanto, deve fazer «o mesmo», e sim que, «se cada um de vós, no íntimo do coração, perdoar», Deus fará «o mesmo».[77] O motivo da insistência sobre o dever de perdoar é, obviamente, que «eles não sabem o que fazem», e não se aplica ao caso extremo do crime e do mal intencional, pois do contrário não teria sido necessário ensinar que, «se ele pecar sete vezes no dia contra ti, e sete vezes no dia te vier buscar, dizendo: Pesa-me, perdoa-lhe».[78] O crime e o mal intencio-

---

76. É o que se afirma enfaticamente em Lucas 5:21-42 (cf. Mateus 9:4-6 ou Marcos 12:7-10), onde Jesus opera um milagre para provar que «o Filho do homem tem sobre a terra o poder de perdoar pecados», com ênfase em «sobre a terra». O povo fica muito mais escandalizado com sua insistência no «poder de perdoar» que com os milagres que ele faz, de modo que «os que comiam ali começaram a dizer entre si: Quem é este que até perdoa pecados?» (Lucas 7:49).

77. Mateus 18:35; cf. Marcos 11:25: «Mas quando vos puserdes em oração ... perdoai ... para que também o vosso Pai que está nos céus vos perdoe vossos pecados». Ou: «Porque se vós perdoardes aos homens as ofensas que tendes deles, também vosso Pai celestial vos perdoará os vossos pecados» (Mateus 6:14-15). Em todos estes casos, o poder de perdoar é um poder fundamentalmente humano: Deus nos perdoa «nossas dívidas, assim como perdoamos nossos devedores».

78. Lucas 17:3-4. É importante observar que as três palavras chaves do texto — *aphienai, metanoein* e *hamartanein* — têm certas conotações, mesmo no grego do Novo Testamento, que as traduções não conseguem transmitir por inteiro. O significado original de *aphienai* é «despedir» e «libertar», e não «perdoar»; *metanoein* significa «mudar de idéia»

nal são raros, mais raros talvez que as boas ações; segundo Jesus, Deus se encarregará deles no Juízo Final, que nenhum papel desempenha na vida terrena e tampouco se caracteriza pelo perdão, mas pela justa retribuição (*apodounai*).[79] O pecado, ao contrário, é evento cotidiano, decorrência natural do fato de que a ação estabelece constantemente novas relações numa teia de relações, e precisa do perdão, da liberação, para que a vida possa continuar, desobrigando constantemente os homens daquilo que fizeram sem o saber.[80] Somente através dessa mútua e constante desobrigação do que fazem, os homens podem ser agentes livres; somente com a constante disposição de mudar de idéia e recomeçar, pode-se-lhes confiar tão grande poder quanto o de consistir em algo novo.

Sob este aspecto, o perdão é o exato oposto da vingança, que atua como *re-ação* a uma ofensa inicial, e assim, longe de porem fim às conseqüências da primeira transgressão, todos os participantes permanecem enredados no processo, permitindo que a reação em cadeia contida em cada ação prossiga livremente. Ao contrário da vingança, que é a reação natural e automática à transgressão e que, dada a irreversibilidade do processo da ação, pode ser esperada e até calculada, o ato de perdoar jamais pode ser previsto; é a única reação que atua de modo inesperado e, embora seja reação, conserva algo do caráter original da ação. Em outras palavras, o

e — como serve também para traduzir o hebraico *shuv* — «retornar», «voltar sobre os próprios passos», e não «arrepender-se», com suas conotações emocionais e psicológicas. O que se exige do homem é: muda de idéia e «não peques mais», o que é quase o oposto de fazer penitência. Finalmente, *hamartanein* pode, realmente, ser adequadamente traduzido por «transgredir», na medida em que significa «errar», «enganar-se e extraviar-se», e não «pecar» (veja-se Heinrich Ebeling, *Griechisch-deutsches Wörterbuch zum Neuen Testamente* (1923)). O versículo que citei, da tradução clássica, poderia também ser traduzido como segue: «E se ele transgredir contra ti ... e ... procurar-te, dizendo: *Mudei de idéia*, deves desobrigá-lo».

79. Mateus 16:27.

80. Esta interpretação parece ser justificada pelo contexto (Lucas 17:1-5): Jesus introduz suas palavras assinalando a inevitabilidade das ofensas (*skandala*) que são imperdoáveis, pelo menos na terra: «mas ai daquele por quem elas vêm. Seria melhor para ele que se lhe atasse ao pescoço uma pedra de moinho e que fosse precipitado ao mar»; e passa a ensinar o perdão às «transgressões» (*hamartanein*).

perdão é a única reação que não *re-age* apenas, mas age de novo e inesperadamente, sem ser condicionada pelo ato que a provocou e de cujas conseqüências liberta tanto o que perdoa quanto o que é perdoado. A desobrigação mencionada nos ensinamentos de Jesus sobre o perdão é a libertação dos grilhões da vingança, uma vez que esta prende executor e vítima no inexorável automatismo do processo da ação que, por si, jamais chega necessariamente a um fim.

A punição é a alternativa do perdão, mas de modo algum seu oposto; ambos têm em comum o fato de que tentam pôr fim a algo que, sem a sua interferência, poderia prosseguir indefinidamente. É, portanto, significativo — elemento estrutural na esfera dos negócios humanos — que os homens não possam perdoar aquilo que não podem punir, nem punir o que é imperdoável. Realmente, é isto que caracteriza aquelas ofensas que, desde Kant, chamamos de «mal radical», cuja natureza é tão pouco conhecida, mesmo por nós que sofremos uma de suas raras irrupções na esfera pública. Sabemos apenas que não podemos punir nem perdoar esse tipo de ofensas e que, portanto, elas transcendem a esfera dos negócios públicos e as potencialidades do poder humano, às quais destroem sempre que surgem. Em tais casos, em que o próprio ato nos despoja de todo poder, só resta realmente repetir com Jesus: «Seria melhor para ele que se lhe atasse ao pescoço uma pedra de moinho e que fosse precipitado ao mar».

Talvez o argumento mais plausível de que perdoar e agir são tão intimamente ligados quanto destruir e fazer resulte daquele aspecto do perdão no qual a ação de desfazer o que foi feito parece ter o mesmo caráter revelador que o próprio feito. O perdão e a relação que ele estabelece constituem sempre assunto eminentemente pessoal (embora não necessariamente individual e privado), no qual *o que* foi feito é perdoado em consideração a *quem* o fez. Isto foi também claramente reconhecido por Jesus («Perdoados lhe serão os seus muitos pecados, porque amou muito; mas ao que menos se perdoa, menos ama»), e é a razão da atual convicção de que só o amor tem o poder de perdoar. Pois o amor, embora seja uma das mais raras ocorrências da vida humana,[81] possui, de fato, ini-

81. O vulgar preconceito de que o amor é tão comum quanto o «romance» deve-se talvez ao fato de que todos ouvimos falar de amor pela primeira vez através da poesia. Mas os poetas nos iludem: eles são os únicos para os quais o amor é uma experiência não somente crucial mas

gualável poder de auto-revelação e inigualável clareza de perceber o *quem*, precisamente por não cuidar — de maneira quase alheia a este mundo — de *o que* a pessoa amada é, com suas qualidades e imperfeições, suas realizações, defeitos e transgressões. Dada a sua paixão, o amor destrói aquela mediação que estabelece uma relação entre nós e os outros, e deles nos separa. Enquanto dura o seu fascínio, a única mediação que pode inserir-se entre dois seres que se amam é o filho, o produto do amor. O filho, essa mediação com a qual agora os amantes passam a relacionar-se e que possuem em comum, é representativo do mundo porque também os separa; é uma indicação de que acrescentarão um novo mundo ao mundo existente.[82] É como se, através do filho, os amantes retornassem ao mundo do qual o amor os expulsou. Mas essa nova mundanidade, o único resultado possível e o único final possivelmente feliz de um caso de amor, é, de certa forma, o fim do amor, que terá de dominar novamente os dois parceiros ou transformar-se em outra modalidade de convivência. Por natureza, o amor é extramundano e é por esta razão — e não por ser tão raro — que é não apenas apolítico mas anti-político, talvez a mais poderosa das forças humanas anti-políticas.

Portanto, se fosse verdade, como o supõe a cristandade, que só o amor pode perdoar, porque só o amor é plenamente receptivo a *quem* alguém é, a ponto de estar sempre disposto a perdoá-lo, não importa o que tenha feito, o perdão teria que ser inteiramente excluído de nossas reflexões. No entanto, o que o amor é em sua esfera própria e estritamente delimitada, o respeito é na esfera mais ampla dos negócios humanos. Como a *philia politike* aristotélica, o respeito é uma espécie de «amizade» sem intimidade ou proximidade; é uma consideração pela pessoa, nutrida à distância que o espaço do mundo coloca entre nós, consideração que independe de qualidades que possamos admirar ou de realizações que possamos ter em alta conta. Assim, a perda do respeito nos tempos modernos, ou melhor, a convicção de que só se deve respeito ao que se admira ou se preza, constitui claro sintoma da crescente despersonalização da vida pública e social. De qualquer modo, uma vez que se dirige exclusivamente à pessoa, o respeito é bastante para que se a perdoe pelo que fez, por consideração a ela. Mas o fato de que o mesmo *quem* revelado na ação e no discurso é o sujeito do perdão, constitui a razão mais profunda pela qual ninguém pode perdoar-se a si próprio; no perdão, como na ação e no discurso, dependemos dos outros, aos quais aparecemos numa forma distinta que nós mesmos somos incapazes de perceber. Encerrados em nós mesmos, jamais seríamos capazes de nos perdoar por algum defeito ou transgressão, pois careceríamos do conhecimento da pessoa em consideração à qual se pode perdoar.

indispensável, o que lhes dá o direito de confundí-lo com uma experiência universal.

82. Esta faculdade criativa do amor não é o mesmo que a fertilidade, na qual se baseia a maioria dos mitos da criação. A seguinte fábula mitológica vai, ao contrário, buscar suas imagens claramente na experiência do amor: o céu é visto como imensa deusa que ainda se debruça sobre o deus terra, do qual está separada pelo deus ar, que nasceu entre eles e que agora começa a erguê-la. Assim, passa a haver um espaço mundano composto de ar, que se insinua entre a terra e o céu. Veja-se H. A. Frankfort, *The Intellectual Adventure of Ancient Man* (Chicago, 1946), p.18, e Mircea Eliade, *Traité d'Histoire des Religions* (Paris, 1953), p. 212.

— 34 —

A Imprevisibilidade e o Poder de Prometer

Ao contrário do perdão, que sempre foi considerado irrealista e inadmissível na esfera pública — talvez devido à sua conotação religiosa, talvez devido à ligação com o amor presente em sua descoberta — a força estabilizadora inerente à faculdade de prometer sempre foi conhecida em nossa tradição. Podemos encontrá-la no sistema legal romano, na inviolabilidade de acordos e tratados (*pacta sunt servanda*); ou podemos atribuir sua descoberta a Abraão, o homem de Ur, cuja história, na versão bíblica, revela tão grande inclinação de fazer pactos que é como se houvesse deixado sua terra exclusivamente para pôr à prova na vastidão do mundo o poder da promessa recíproca, até que o próprio Deus finalmente consentiu em firmar com ele uma Aliança. Seja como for, a grande variedade de teorias do contrato confirma, desde os tempos de Roma, que o poder de prometer ocupou, ao longo dos séculos, lugar central no pensamento político.

A imprevisibilidade, eliminada, pelo menos parcialmente, pelo ato de prometer, tem dupla origem: decorre ao mesmo tempo da «treva do coração humano», ou seja, da inconfiabilidade fundamen-

tal dos homens, que jamais podem garantir hoje quem serão amanhã, e da impossibilidade de se prever as conseqüências de um ato numa comunidade de iguais, onde todos têm a mesma capacidade de agir. O fato de que o homem não pode contar consigo mesmo nem ter fé absoluta em si próprio (e as duas coisas são uma só) é o preço que os seres humanos pagam pela liberdade; e a impossibilidade de permanecerem como senhores únicos do que fazem, de conhecerem as conseqüências de seus atos e de confiarem no futuro é o preço que pagam pela pluralidade e pela realidade, pela alegria de conviverem com outros num mundo cuja realidade é assegurada a cada um pela presença de todos.

A função da faculdade de prometer é aclarar esta dupla obscuridade dos negócios humanos e, como tal, constitui a única alternativa a uma supremacia baseada no domínio de si mesmo e no governo de outros; corresponde exatamente à existência de uma liberdade que é dada sob a condição de não-soberania. O perigo (e a vantagem) inerente a todos os corpos políticos assentados sobre contratos e pactos é que, ao contrário daqueles que não se baseiam no governo e na soberania, não interferem com a imprevisibilidade dos negócios humanos nem com a inconfiabilidade dos homens, mas encaram-nas como se fossem uma espécie de oceano no qual podem instalar certas ilhas de previsibilidade e erigir certos marcos de confiabilidade. Quando as promessas perdem seu caráter de pequenas ilhas de certeza num oceano de incertezas, ou seja, quando se abusa dessa faculdade para abarcar todo o futuro e traçar caminhos seguros em todas as direções, as promessas perdem seu caráter de obrigatoriedade e todo o empreendimento torna-se contraproducente.

Referimo-nos antes ao poder que passa a existir quando as pessoas se reúnem e «agem em concerto», e que desaparece assim que elas se separam. A força que as mantém unidas — que não é o espaço de aparência no qual se reúnem nem o poder que conserva a existência desse espaço público — é a força da promessa ou do contrato mútuo. A soberania, que sempre é espúria quando reivindicada por uma entidade única e isolada, quer seja a entidade individual da pessoa ou a entidade coletiva da nação, passa a ter certa realidade limitada quando muitos homens se obrigam mutuamente através de promessas. A soberania reside numa limitada independência em relação à impossibilidade de calcular o futuro, e seus limites são os mesmos limites inerentes à própria faculdade de fazer e cumprir promessas. A soberania de um grupo de pessoas cuja união é mantida, não por uma vontade idêntica que, por um passe

de mágica, as inspirasse a todas, mas por um propósito com o qual concordaram e somente em relação ao qual as promessas são válidas e têm o poder de obrigar, fica bem clara por sua inconteste superioridade em relação à soberania daqueles que são inteiramente livres, isentos de quaisquer promessas e desobrigados de quaisquer propósitos. Esta superioridade decorre da capacidade de dispor do futuro como se este fosse o presente, isto é, do enorme e realmente milagoso aumento da própria dimensão na qual o poder pode ser eficaz. Nietzsche, com sua extraordinária sensibilidade para os fenômenos morais — a despeito de seu moderno preconceito de enxergar a fonte de todo poder na vontade de poder do indivíduo isolado — viu na faculdade de prometer (a «memória da vontade», como ele a chamou) a verdadeira diferença que distingue a vida humana da vida animal.[83] Se a soberania é, na esfera da ação e dos negócios humanos, o que a mestria é na esfera da fabricação e no mundo das coisas, a principal diferença entre ambas é que a primeira só pode ser alcançada pela união de muitos, enquanto a segunda só é concebível no isolamento.

Na medida em que a moralidade é mais que a soma total de *mores*, costumes e padrões de comportamento consolidados pela tradição e validados à base de acordos — e tanto a tradição como os acordos mudam com o tempo — a própria moralidade não tem outro apoio, pelo menos no plano político, senão a boa intenção de neutralizar os enormes riscos da ação através da disposição de perdoar e ser perdoado, de fazer promessas e cumpri-las. Estes são os únicos preceitos morais que não são aplicados à ação a partir de fora, de alguma faculdade supostamente superior ou de experiências fora do alcance da própria ação. Pelo contrário: decorrem diretamente do desejo de conviver com outros na modalidade da ação e do discurso e são, assim, mecanismos de controle embutidos na própria faculdade de iniciar processos novos e intermináveis. Se é verdade que, sem a ação e o discurso, sem a manifestação constituída pelo nascimento, estaríamos condenados a voltear para sem-

83. Nietzsche viu com inigualável clareza a conexão entre a soberania humana e a faculdade de fazer promessas, o que o levou ao singular discernimento da relação entre o orgulho humano e a consciência humana. Infelizmente, ambos os vislumbres permaneceram à parte do seu principal conceito, o da «vontade do poder», e não tiveram influência sobre este último, sendo, portanto, ignorados muitas vezes pelos próprios estudiosos de Nietzsche. Podem-se encontrar nos dois primeiros aforismas do segundo tratado em *Zur Genealogie der Moral*.

pre no ciclo incessante do processo vital, também é verdade que, sem a faculdade de desfazer o que fizemos e de controlar, pelo menos parcialmente, os processos que desencadeamos, seríamos vítimas de uma necessidade automática, com todas as marcas das leis inexoráveis que, segundo as ciências naturais de antanho, seriam as principais características dos processos naturais. Já vimos que, para seres mortais, essa fatalidade natural, embora gire em torno de si mesma e seja eterna, só pode representar a ruína. Se a fatalidade fosse, de fato, a característica inalienável dos processos históricos, seria também igualmente verdadeiro que tudo o que é feito na história está condenado à mesma ruína.

E, até certo ponto, isto é verdade. Entregues a si mesmos, os negócios humanos só podem seguir a lei da mortalidade, que é a única lei segura de uma vida limitada entre o nascimento e a morte. O que interfere com essa lei é a faculdade de agir, uma vez que interrompe o curso inexorável e automático da vida cotidiana que, por sua vez, como vimos, interrompe e interfere com o ciclo do processo da vida biológica. Fluindo na direção da morte, a vida do homem arrastaria consigo, inevitavelmente, todas as coisas humanas para a ruína e a destruição, se não fosse a faculdade humana de interrompê-las e iniciar algo novo, faculdade inerente à ação como perene advertência de que os homens, embora devam morrer, não nascem para morrer, mas para começar. No entanto, assim como, do ponto de vista da natureza, o movimento retilíneo da vida do homem entre o nascimento e a morte parece constituir um desvio peculiar da lei natural comum do movimento cíclico, também a ação, do ponto de vista dos processos automáticos que aparentemente determinam a trajetória do mundo, parece um milagre. Na linguagem da ciência natural, é «o infinitamente improvável que ocorre regularmente». A ação é, de fato, a única faculdade milagrosa que o homem possui, como Jesus de Nazaré, que vislumbrou essa faculdade com a mesma originalidade e ineditismo com que Sócrates vislumbrou as possibilidades do pensamento, deve ter sabido muito bem ao comparar o poder de perdoar com o poder mais geral de operar milagres, colocando a ambos no mesmo nível e ao alcance do homem.[84]

84. Cf. as citações mencionadas na n.77. O próprio Jesus atribuiu à fé a origem humana deste poder de operar milagres — e a fé não se enquadra em nosso contexto. No caso, o único ponto que nos interessa é que o poder de fazer milagres não é considerado divino: a fé move montanhas e a fé perdoa; um fato é tão miraculoso quanto o outro, e a resposta dos apóstolos, quando Jesus mandou-os perdoar sete vezes ao dia, foi: «Senhor, aumenta-nos a fé».

O milagre que salva o mundo, a esfera dos negócios humanos, de sua ruína normal e «natural» é, em última análise, o fato do nascimento, no qual a faculdade de agir se radica ontologicamente. Em outras palavras, é o nascimento de novos seres humanos e o novo começo, a ação de que são capazes em virtude de terem nascido. Só o pleno exercício dessa capacidade pode conferir aos negócios humanos fé e esperança, as duas características essenciais da existência humana que a antiguidade ignorou por completo, desconsiderando a fé como virtude muito incomum e pouco importante, e considerando a esperança como um dos males da ilusão contidos na caixa de Pandora. Esta fé e esta esperança no mundo talvez nunca tenham sido expressas de modo tão sucinto e glorioso como nas breves palavras com as quais os Evangelhos anunciaram a «boa nova»: «Nasceu uma criança entre nós».

CAPÍTULO VI

A *VITA ACTIVA* E A ERA MODERNA

Er hat den archimedischen Punkt gefunden, hat ihn aber gegen sich ausgenutzt, offenbar hat er ihn nur under dieser Bedingung finden dürfen.

(Ele encontrou o ponto arquimediano, mas empregou-o contra si mesmo; ao que parece, esta era a condição para que ele o encontrasse.)

Franz Kafka

— 35 —

A Alienação do Mundo

No limiar da era moderna há três grandes eventos que lhe determinaram o caráter: a descoberta da América e subseqüente exploração de toda a Terra; a Reforma que, expropriando as propriedades eclesiásticas e monásticas, desencadeou o duplo processo de expropriação individual e acúmulo de riqueza social; e a invenção do telescópio, ensejando o desenvolvimento de uma nova ciência que considera a natureza da Terra do ponto de vista do universo. Não são eventos modernos tal como os conhecemos desde a Revolução Francesa; e, embora não possam ser explicados por alguma corrente de causalidade, como nenhum evento pode sê-lo, continuam a desenrolar-se ainda hoje em perfeita continuidade na qual podemos identificar precedentes e predecessores. Nenhum deles tem o caráter peculiar de uma explosão de correntes subterrâneas que, ganhando alento às ocultas, irrompessem subitamente. Os nomes ligados a estes eventos — Galileu Galilei, Martinho Lutero e os grandes navegadores, exploradores e aventureiros do tempo das descobertas — pertencem ainda a um mundo pré-moderno. Além disto, não se encontra em nenhum deles, nem mesmo em Galileu,[1] a estranha sensação de novidade, a veemência com que quase todos os grandes autores, cientistas e filósofos, desde o século XVII, declaravam ver coisas que nenhum homem jamais vira antes e ter pensamentos que jamais haviam ocorrido a ninguém. Nos três casos, os precursores não eram revolucionários; seus motivos e intenções estavam ainda fortemente arraigados na tradição.

Aos olhos dos seus contemporâneos, o mais espetacular dos três eventos deve ter sido a descoberta de continentes desconhecidos e de oceanos jamais sonhados; o mais inquietante deve ter sido a irremediável cisão do cristianismo ocidental através da Reforma, com o inevitável desafio à própria ortodoxia e a imediata ameaça à tranqüilidade espiritual dos homens; e sem duvida o menos percebido de todos foi a introdução, no já sortido arsenal de utensílios humanos, de um novo instrumento, inútil a não ser para olhar as estrelas, embora fosse o primeiro instrumento puramente científico a ser concebido. No entanto, se nos fosse dado medir o *momentum*

---

1. Ao que parece, a expressão *scienza nuova* ocorre pela primeira vez na obra de Niccolò Tartaglia, matemático italiano do século XVI, que criou a nova ciência da balística que, segundo ele, descobriu porque foi o primeiro a aplicar o raciocínio geométrico ao movimento dos projéteis. (Devo esta informação ao Professor Alexandre Koyré.) Mais importante para o nosso contexto é o fato de que Galileu, em *Sidereus Nuncius* (1610), insiste na «absoluta novidade» de suas descobertas — atitude que, no entanto, fica ainda muito aquém da alegação de Hobbes: a filosofia política tem «a mesma idade que o meu livro *De Cive*» (*English Works*, ed. Molesworth (1839), I, ix); ou da convicção de Descartes de que nenhum filósofo antes dele lograra êxito na filosofia («Lettre au traducteur pouvant servir de préface» a *Les principes de la philosophie*). Do século XVII em diante, a insistência na novidade absoluta e a rejeição de toda a tradição tornaram-se comuns. Karl Jasper (*Descartes und die Philosophie* (2a. ed.; 1948), pp.61 ff.) ressalta a diferença entre a filosofia da Renascença, na qual «Drang nach Geltung der originalen Persönlichkeit ... das Neusein als Auszeichnung verlangte», e a ciência moderna, na qual «sich das Wort 'neu' als sachliches Wertpraedikat verbreitet». No mesmo contexto, ele mostra como difere a importância da pretensão de novidade na ciência e na filosofia. Sem dúvida, Descartes apresentou sua filosofia como um cientista apresenta uma nova descoberta científica. Assim é que ele escreve a respeito de suas «considérations»: «Je ne mérite point plus de gloire de les avoir trouvées, que ferait un passant d'avoir rencontré par bonheur à ses pieds quelque riche trésor, que la diligence de plusieurs aurait inutilement cherché longtemps auparavant» (*La recherche de la vérité* (ed. Pléiade), p.669).

da história como medimos os processos naturais, talvez verificássemos que aquilo que originalmente teve o menor impacto — o primeiro passo experimental do homem na direção da descoberta do universo — vem adquirindo impulso e força cada vez maiores, chegando hoje a eclipsar não só a expansão da terra habitada, contida unicamente pelos limites do próprio globo, mas também o processo de acúmulo econômico, que aparentemente continua ilimitado.

Mas tudo isto são especulações. Na verdade, a descoberta do planeta, o mapeamento de suas terras e o levantamento cartográfico de seus mares levaram muitos anos e só agora estão chegando ao fim. Só agora o homem tomou plena posse de sua morada mortal e enfeixou os horizontes infinitos, tentadora e ameaçadoramente abertos a todas as eras anteriores, para formar um globo cujos majestosos contornos e detalhes geográficos ele conhece como as linhas da própria mão. Precisamente no instante em que se descobriu a imensidão do espaço terrestre, começou o famoso apequenamento do globo, até que, em nosso mundo (que, embora resulte da era moderna, não é de modo algum idêntico ao mundo da era moderna), cada homem é tanto habitante da Terra como habitante do seu país. Os homens vivem agora num todo global e contínuo, no qual a noção de distância, inerente até mesmo à mais perfeita contigüidade de dois pontos, cedeu ante a furiosa arremetida da velocidade. A velocidade conquistou o espaço; e, ainda que este processo de conquista encontre seu limite na barreira inexpugnável da presença simultânea do mesmo corpo em dois lugares diferentes, eliminou a importância da distância, pois nenhuma parcela significante da vida humana — anos, meses ou mesmo semanas — é agora necessária para que se atinja qualquer ponto da Terra.

É verdade que nada poderia ter sido mais alheio ao propósito dos exploradores e circunavegadores do início da era moderna que este processo de avizinhamento; eles se fizeram ao mar para ampliar a Terra, não para reduzi-la a uma bola; e, quando atenderam ao chamado de terras distantes, não tinham intenção alguma de abolir a distância. Só agora, com o nosso conhecimento retrospectivo, podemos ver o óbvio: nada que possa ser medido pode permanecer imenso; toda medição reúne pontos distantes e, portanto, estabelece proximidade onde antes havia distância. Os mapas e as cartas de navegação das primeiras etapas da era moderna anteciparam-se às invenções técnicas mediante as quais todo o espaço terrestre se tornou pequeno e próximo. Antes do encolhimento do espaço e da abolição da distância por meio de ferrovias, navios a vapor e aviões, deu-se o encolhimento infinitamente maior e mais eficaz resultante da capacidade de observação da mente humana, cujo uso de números, símbolos e modelos pode condensar e diminuir a escala da distância física da Terra a um tamanho compatível com os sentidos naturais e a compreensão do corpo humano. Antes que aprendêssemos a dar a volta ao mundo, a circunscrever em dias e horas a esfera da morada humana, já havíamos trazido o globo à nossa sala de estar, para tocá-lo com as mãos e fazê-lo girar diante dos olhos.

Há um outro aspecto desta questão que, como veremos adiante, é de importância ainda maior em nosso contexto. É próprio da natureza da capacidade humana de observação só poder funcionar quando o homem se desvencilha de qualquer envolvimento e preocupação com o que está perto de si, e se retira a uma distância de tudo o que o rodeia. Quanto maior a distância entre o homem e o seu ambiente, o mundo ou a terra, mais ele pode observar e medir, e menos espaço mundano e terreno lhe restará. O fato de que o apequenamento definitivo da Terra foi conseqüência da invenção do aeroplano, isto é, de ter o homem deixado inteiramente a superfície da Terra, como que simboliza o fenômeno geral de que qualquer diminuição de distâncias terrestres só pode ser conquistada ao preço de colocar-se uma distância definitiva entre o homem e a Terra, de aliená-lo do seu ambiente imediato e terreno.

O fato de que a Reforma, evento inteiramente diferente, terminou por nos colocar ante um fenômeno semelhante de alienação, que Max Weber identificou, sob o nome de «ascetismo do mundo interior», como a mais recôndita fonte da nova mentalidade capitalista, talvez seja uma das muitas coincidências que tornam tão difícil ao historiador deixar de acreditar em fantasmas, demônios e *Zeitgeists*. O que mais nos surpreende e perturba é ver semelhança onde as coisas mais divergem. Pois essa alienação no sentido de um mundo interior nada tem a ver, em intenção ou conteúdo, com a alienação em relação à Terra, decorrente da descoberta e da posse do planeta. Além disso, a alienação na direção de um mundo interior, cuja autenticidade histórica Max Weber demonstrou em seu famoso ensaio, está presente não apenas na nova modalidade resultante das tentativas de Lutero e Calvino de restaurar a inflexível qualidade extramundana da fé cristã; está igualmente presente, embora em nível inteiramente diverso, na expropriação das classes camponesas, conseqüência imprevista da expropriação dos bens da Igreja e, como tal, o fator isolado mais importante no colapso do

sistema feudal.[2] Naturalmente, seria ocioso especular quanto ao que teria sido o curso de nossa economia sem esse evento, cujo impacto lançou a humanidade ocidental num rumo de coisas em que toda propriedade era destruída no processo de expropriação, tudo era devorado no processo de produção, e a estabilidade do mundo era minada num constante processo de mudança. Tais especulações, porém, são significativas na medida em que nos fazem lembrar que a história é uma série de eventos, e não de forças ou idéias de curso previsível. São ociosas e até perigosas quando empregadas como argumento contra a realidade, ou quando se destinam a indicar potencialidades e alternativas positivas, visto que o seu número é ilimitado por definição e lhes falta a tangível inseparabilidade do evento, que elas procuram compensar com a mera plausibilidade. Assim, não deixam de ser fantasmas, por mais prosaica que seja a forma sob a qual são apresentadas.

Para que não subestimemos o impacto que este processo adquiriu através de séculos de desenvolvimento quase desenfreado, convém talvez refletir sobre o chamado «milagre econômico» alemão do pós-guerra, que só é milagre se visto dentro de um sistema de referência ultrapassado. O exemplo alemão demonstra claramente que, nas condições modernas, a expropriação de pessoas, a destruição de objetos e a devastação de cidades estimulam radicalmente um processo não de mera recuperação, mas de acúmulo de riqueza ainda mais rápido e mais eficaz — bastando para isto que o país seja suficientemente moderno para reagir em termos de processo de produção. Na Alemanha, a destruição pura e simples substituiu o inexorável processo de depreciação de todas as coisas mundanas, processo este que caracteriza a economia de desperdício na qual vivemos. O resultado foi quase o mesmo: um rápido surto de prosperidade que, como demonstra a Alemanha do pós-guerra, se alimenta não da abundância de bens materiais ou de

2. Não quero com isto negar a grandeza da descoberta, feita por Max Weber, da enorme força que resulta quando a extramundanidade é dirigida para o mundo (veja-se «Protestant Ethics and the Spirit of Capitalism», em *Religionssoziologie* (1920), Vol.I). Na opinião de Weber, a ética de trabalho dos protestantes tinha algo a ver com a ética monástica; e, realmente, já se pode ver um primeiro indício de tais atitudes na famosa distinção que Agostinho fazia entre *uti* e *frui*, entre as coisas deste mundo que não podemos fruir, e as coisas do outro mundo que proporcionam prazer por si mesmas. O aumento da força do homem sobre as coisas deste mundo resulta, em ambos os casos, da distância que ele colocar entre si mesmo e o mundo, ou seja, da alienação do mundo.

qualquer outra coisa estável e dada, mas do próprio processo de produção e consumo. Nas condições modernas, a bancarrota decorre não da destruição, mas da conservação, porque a própria durabilidade dos objetos conservados é o maior obstáculo ao processo de reposição, cuja velocidade em constante crescimento é a única coisa constante que resta onde se estabelece esse processo.[3]

Já vimos que a propriedade, em contraposição à riqueza e à apropriação, refere-se a uma parte do mundo comum que tem um dono privado e é, portanto, a mais elementar condição política para a mundanidade do homem. Pelo mesmo motivo, a expropriação e a alienação do homem em relação ao mundo coincidem; e a era moderna, muito contra as intenções de todos os atores da peça, começou por alienar do mundo certas camadas da população. Tendemos a esquecer a importância fundamental que esta alienação teve para a era moderna, porque geralmente destacamos seu caráter secular e confundimos secularidade com mundanidade. Contudo, como evento histórico tangível, a secularização significa apenas a separação entre Igreja e Estado, entre religião e política; e isto, do ponto de vista religioso, implica em retorno à antiga atitude cristã de dar «a César o que é de César e a Deus o que é de Deus», e não uma perda de fé e transcendência ou um novo e enfático interesse nas coisas deste mundo.

A moderna perda de fé não é de origem religiosa — não pode ser atribuída à Reforma nem à Contra-Reforma, os dois grandes movimentos religiosos da era moderna — e seu alcance não se limita de modo algum à esfera religiosa. Além do mais, mesmo que admitíssemos que a era moderna teve início com um súbito e inexplicável eclipse da transcendência, da crença de uma vida após a

3. A razão mais freqüentemente apresentada para a surpreendente recuperação da Alemanha no pós-guerra — que ela não tinha que arcar com um orçamento militar — é inconclusiva por dois motivos: em primeiro lugar, a Alemanha teve que pagar, durante anos, os custos da ocupação, que totalizavam quantia quase igual ao orçamento militar completo; em segundo lugar, considera-se, em outros países, que a produção bélica é o maior fator isolado de prosperidade no pós-guerra. Além do mais, o fato que desejo demonstrar poderia ser igualmente bem ilustrado pelo fenômeno comum, mas misterioso, de que a prosperidade relaciona-se intimamente com a produção «inútil» dos meios de destruição, de bens produzidos para serem desperdiçados, seja porque se os usa para a destruição ou — o que é mais freqüente — porque são destruídos assim que se tornam obsoletos.

morte, isto não significaria absolutamente que esta perda houvesse lançado o homem de volta ao mundo. Ao contrário, a história demonstra que os homens modernos não foram arremessados de volta a este mundo, mas para dentro de si mesmos. Uma das mais persistentes tendências da filosofia moderna desde Descartes, e talvez a mais original contribuição moderna à filosofia, tem sido uma preocupação exclusiva com o ego, em oposição à alma ou à pessoa ou ao homem em geral, uma tentativa de reduzir todas as experiências, com o mundo e com outros seres humanos, a experiências entre o homem e si mesmo. A grandeza da descoberta de Max Weber quanto às origens do capitalismo reside precisamente em sua demonstração de que é possível haver enorme atividade, estritamente mundana, sem que haja qualquer grande preocupação ou satisfação com o mundo, atividade cuja motivação mais profunda é, ao contrário, a preocupação e o cuidado com o ego. O que distingue a era moderna é a alienação em relação ao mundo e não, como pensava Marx, a alienação em relação ao ego.[4]

4. Na obra do jovem Marx, há vários indícios de que ele não ignorava completamente as implicações da alienação do mundo na economia capitalista. Assim, num artigo de 1842, «Detatten über das Holzdiebstahlsgesetz» (veja-se *Marx-Engels Gesamtausgabe* (Berlim, 1932), Parte I, Vol.I, pp.266 ff.), ele critica a lei contra o roubo não só porque a oposição formal entre proprietário e ladrão não leva em conta as «necessidades humanas» — o fato de que o ladrão que usa a lenha precisa dela com mais urgência que o dono que a vende — e, portanto, desumaniza os homens equacionando o usuário e o vendedor da lenha como donos da lenha, mas também porque a própria natureza da lenha é eliminada. Uma lei que considera os homens somente como donos e proprietários considera as coisas somente como propriedades, e as propriedades somente como objetos de troca, e não como objetos de uso. Foi provavelmente Aristóteles quem sugeriu a Marx que as coisas são desnaturadas quando usadas para fins de troca; Aristóteles observou que, embora uma pessoa possa querer um sapato para usá-lo ou trocá-lo, é contra a natureza do sapato ser trocado, «pois um sapato não é feito para ser objeto de troca» (*Política* 1257a8). (Aliás, a influência de Aristóteles no estilo do pensamento de Marx parece-me tão característica e decisiva quanto a influência da filosofia de Hegel.) Contudo, essas considerações ocasionais têm papel secundário em sua obra, que permaneceu firmemente apoiada no extremo subjetivismo da era moderna. Em sua sociedade ideal, na qual os homens produziriam como seres humanos, a alienação do mundo é ainda mais presente do que antes; pois, em tal sociedade, eles poderiam objetivar (*vergegenständlichen*) sua individualidade e peculiaridade para confirmar e efetivar seu verdadeiro ser: «Unsere Produktionen wären ebensoviele Spiegel, woraus unser Wesen sich entgegen leuchtete» («Aus den Exzerpthefften» (1844-45), em *Gesamtausgabe*, Parte I, Vol.III, pp. 546-47).

A expropriação, o fato de que certos grupos foram despojados de seu lugar no mundo e expostos, de mãos vazias, às conjunturas da vida, criou o original acúmulo de riqueza e a possibilidade de transformar essa riqueza em capital através do trabalho. Juntos, estes dois últimos constituíram as condições para o surgimento de uma economia capitalista. Desde o começo, séculos antes da revolução industrial, era evidente que este curso de eventos, iniciado pela expropriação e que dela se nutria, resultaria em enorme aumento da produtividade humana. A nova classe trabalhadora, que vivia para trabalhar e comer, estava não só diretamente sob o aguilhão das necessidades da vida,[5] mas, ao mesmo tempo, alheia a qualquer cuidado ou preocupação que não decorresse imediatamente do próprio processo vital. O que foi liberado nos primórdios da primeira classe de trabalhadores livres da história foi a força inerente ao «labor power», isto é, a mera abundância natural do processo biológico que, como todas as forças naturais — da procriação como do labor — garante um generoso excedente muito além do necessário à reprodução de jovens para compensar o número de velhos. O que torna estes acontecimentos do início da era moderna diferentes de ocorrências paralelas do passado é que a expropriação e o acúmulo de riqueza não resultaram simplesmente em novas propriedades nem levaram a uma nova redistribuição da riqueza, mas realimentaram o processo para gerar mais expropriações, maior produtividade e mais apropriações.

Em outras palavras, a liberação da força de trabalho como processo natural não se restringiu a certas classes da sociedade, e a apropriação não terminou com a satisfação das necessidades e desejos; o acúmulo de capital, portanto, não levou à estagnação que se vê tão claramente em ricos impérios que precederam a era moderna, mas infiltrou-se por toda a sociedade e deu início a um fluxo constantemente crescente de riqueza. Mas este processo, que é

5. É óbvio que estas condições são bem diferentes das atuais: hoje, o operário diarista que passou a receber um salário semanal, e num futuro não muito remoto um salário anual garantido provavelmente eliminará completamente tais condições.

realmente o «processo vital da sociedade», como o chamava Marx, e cuja capacidade de produzir riqueza só pode ser comparada à fertilidade dos processos naturais — nos quais a criação de um homem e de uma mulher seria suficiente para produzir, pela multiplicação, qualquer número de seres humanos —, permanece ligado ao princípio de alienação do mundo do qual resultou; o processo só pode continuar se a durabilidade mundana e a estabilidade não interferirem, e se todas as coisas mundanas, todos os produtos finais do processo de produção o realimentem a uma velocidade cada vez maior. Em outras palavras, o processo de acúmulo de riqueza, tal como o conhecemos, estimulado pelo processo vital e, por sua vez, estimulando a vida humana, é possível somente se o mundo e a própria mundanidade do homem forem sacrificados.

O primeiro estágio desta alienação foi caracterizado por sua crueldade, pela miséria e pela pobreza material que significou para um número cada vez maior de «trabalhadores pobres» que haviam sido despojados, através da expropriação, da dupla proteção da família e da propriedade, isto é, de um pedaço do mundo pertencente a eles e à sua família e que, até o advento da era moderna, abrigara em seu interior o processo vital individual e a atividade do labor sujeita às necessidades desse processo. O estágio seguinte veio quando a sociedade se tornou o sujeito do novo processo vital, como antes a família fora o seu sujeito. A participação numa classe social substituiu a proteção que antes era oferecida pela participação numa família, e a solidariedade social passou a ser substituta muito eficaz da solidariedade que antes reinava na unidade familiar. Além disto, a sociedade como um todo, o «sujeito coletivo» do processo vital, não permaneceu de modo algum como entidade intangível, como a «ficção comunista» de que necessitava a economia clássica; da mesma forma como a unidade familiar era identificada com um pedaço do mundo pertencente a donos privados — sua propriedade —, a sociedade foi identificada com uma propriedade tangível, mas pertencente a uma coletividade de donos — o território do estado nacional — que até o seu declínio no século XX oferecia a todas as classes um substituto do lar privado, roubado à classe dos pobres.

Todas as teorias orgânicas do socialismo, especialmente em sua versão centro-européia, baseiam-se numa identificação da nação e das relações entre os seus membros com a família e as relações entre os membros da família. Uma vez que a sociedade passa a substituir a família, os critérios de «sangue e terra» devem

governar as relações entre os seus membros; a homogeneidade da população e seu arraigamento ao solo passam a ser os requisitos do estado nacional em toda parte. No entanto, embora este evento tenha, sem dúvida, atenuado a crueldade e a miséria, mal chegou a influenciar o processo de expropriação e alienação do mundo, uma vez que a propriedade coletiva é, a rigor, uma proposição contraditória.

O declínio do sistema de estados nacionais europeus; o encolhimento econômico e geográfico da Terra, de forma que a prosperidade e a depressão tendem a ser fenômenos globais; a transformação da humanidade que, até nosso tempo, não passava de noção abstrata ou princípio orientador para uso exclusivo de humanistas, em entidade realmente existente, cujos membros, nos pontos mais distantes do globo, levam menos tempo para encontrar-se que os membros de uma nação há uma geração atrás — são as marcas do começo do último estágio desta evolução. Do mesmo modo como a família e a propriedade da família foram substituídas pela participação numa classe e por um território nacional, as sociedades circunscritas pelos estados nacionais começam a ser substituídas pela humanidade, e o planeta substitui o restrito território do Estado. Mas, o que quer que o futuro nos reserve, o processo de alienação do mundo, desencadeado pela expropriação e caracterizado por um crescimento cada vez maior da riqueza, pode assumir proporções ainda mais radicais somente se lhe for permitido seguir a lei que lhe é inerente. Pois os homens não podem ser cidadãos do mundo como são cidadãos dos seus países, e homens sociais não podem ser donos coletivos como os homens que têm um lar e uma família são donos de sua propriedade privada. A ascensão da sociedade trouxe consigo o declínio simultâneo das esferas pública e privada; mas o eclipse de um mundo público comum, fator tão crucial para a formação da massa solitária e tão perigoso na formação da mentalidade, alienada do mundo, dos modernos movimentos ideológicos de massas, começou com a perda, muito mais tangível, da propriedade privada de um pedaço de terra neste mundo.

— 36 —

A Descoberta do Ponto de Vista Arquimediano

«Desde o dia em que a criança nasceu na manjedoura, nenhuma outra coisa tão importante havia ocorrido com tão pou-

co alarde». Com estas palavras, Whitehead introduz Galileu e a descoberta do telescópio no cenário do mundo moderno.[6] O nascimento na manjedoura, longe de significar o fim da antiguidade, significou o começo de algo tão inesperada e imprevisivelmente novo que nem a esperança nem o temor tê-lo-ia previsto; e aquelas primeiras espreitadelas tímidas na direção do universo, através de um instrumento ao mesmo tempo ajustado aos sentidos humanos e destinado a revelar aquilo que ficará definitiva e eternamente longe do seu alcance, estabeleceram as condições de um mundo inteiramente novo e determinaram o curso de outros eventos que, com muito maior alarde, iriam dar início à era moderna. Com a exceção de um grupo de homens eruditos, numericamente pequeno e politicamente inconseqüente — astrônomos, filósofos e teólogos — ninguém sentiu alvoroço ante a invenção do telescópio; antes, a atenção pública foi atraída pela dramática demonstração, por Galileu, das leis da queda dos corpos, tidas como o início da moderna ciência natural (embora seja duvidoso que, por si mesmas, sem que Newton as transformasse mais tarde na lei universal da gravitação — que até hoje continua sendo um dos mais espetaculares exemplos da moderna junção da astronomia e da física —, elas tivessem levado a nova ciência na direção da astrofísica). Pois o que mais distinguiu o novo conceito do mundo, não apenas do conceito dos antigos ou da Idade Média, mas também da grande sede renascentista de experiência direta, foi o pressuposto de que o mesmo tipo de força exterior atuava na queda dos corpos terrestres e no movimento dos corpos celestes.

Além disto, a novidade da descoberta de Galileu foi deslustrada por sua íntima relação com antecedentes e precursores. Não apenas as especulações filosóficas de Nicolau de Cusa e de Giordano Bruno, mas a imaginação de astrônomos como Copérnico e Kepler, inspirados na matemática, haviam posto em dúvida a noção de um universo finito e geocêntrico que os homens conservavam desde os tempos mais remotos. Os filósofos, e não Galileu, foram os primeiros a abolir a dicotomia entre a Terra e o céu que a cobria, promovendo-a, como eles pensavam, «à categoria de estrela nobre» e dando-lhe um lugar num universo eterno e infinito.[7] E, ao que tudo indica, os filósofos não precisavam de um telescópio para afirmar que, ao contrário de toda a experiência dos sentidos, não era o Sol que se movia em torno da Terra, mas a Terra que girava em torno do Sol. Quando o historiador examina estes primórdios, com todo o conhecimento e o preconceito da visão retrospectiva, vem-lhe a tentação de concluir que não havia necessidade de confirmações empíricas para abolir-se o sistema ptolomaico. Antes, bastaria a coragem especulativa de seguir o princípio antigo e medieval da simplicidade da natureza — ainda que levasse à negação de toda experiência sensorial — e a grande audácia da imaginação de Copérnico, que lhe permitiu erguer-se sobre a Terra para olhá-la de cima como se realmente fosse um habitante do Sol. E, para o historiador, a conclusão parece justificada quando ele considera que as descobertas de Galileu foram precedidas de um «véritable retour à Archimède» em curso desde a Renascença. Sem dúvida, é significativo que Leonardo o tenha estudado com apaixonado interesse, e pode-se dizer que Galileu foi seu discípulo.[8]

Contudo, nem as especulações dos filósofos nem a imaginação dos astrônomos jamais chegaram a constituir eventos. Antes das descobertas telescópicas de Galileu, a filosofia de Giordano Bruno atraíra pouca atenção, mesmo entre eruditos; e, sem a confirmação fatual que lhes deu a revolução copernicana, não só os teólogos, mas todos «os homens sensatos ... tê-las-iam considerado evocação desvairada ... de uma imaginação sem limites».[9] No reino das idéias, existem apenas a originalidade e a profundidade, que são qualidades pessoais, mas nenhuma novidade absoluta ou objetiva; as idéias vêm e vão, duram algum tempo, podem até alcançar certa imortalidade própria, dependendo do seu poder de iluminar e esclarecer, que vive e perdura independentemente do tempo e da história. Além do mais, em contraposição aos eventos, as idéias nunca são inéditas; e as especulações, não confirmadas pela experiência, quanto ao movimento da Terra em torno do Sol não

6. A. N. Whitehead, *Science and the Modern World* (ed. Pelican, 1926), p.12.

7. Atenho-me aqui à recente e excelente exposição da história correlata do pensamento filosófico e científico na «revolução do século XVII», de Alexandre Koyré (*From the Closed World to the Infinite Universe* (1957), pp.43 ff.).

8. Veja-se P.-M. Schuhl, *Machinisme et philosophie* (1947), pp.28-29.

9. E. A. Burtt, *Metaphysical Foundations of Modern Science* (ed. Anchor), p.38 (cf. Koyré, *op.cit.*, p.55, que afirma que a influência de Bruno só se fez sentir «após as grandes descobertas telescópicas de Galileu»).

eram mais inéditas que o seriam as teorias contemporâneas do átomo se não tivessem base em experiências ou conseqüências no mundo fatual.[10] O que Galileu fez e que ninguém havia feito antes foi usar o telescópio de tal modo que os segredos do universo foram revelados à cognição humana «com a certeza da percepção sensorial»;[11] isto é, colocou diante da criatura presa à Terra e dos sentidos presos ao corpo aquilo que parecia destinado a ficar para sempre fora do seu alcance e, na melhor das hipóteses, aberto às incertezas da especulação e da imaginação.

Esta diferença de relevância entre o sistema copernicano e as descobertas de Galileu foram percebidas claramente pela Igreja Católica, que não fizera objeções à teoria pré-galileana de um Sol imóvel e de uma Terra que se movia, enquanto os astrônomos a empregassem como hipótese conveniente para fins matemáticos; mas, como o Cardeal Bellarmine fez ver a Galileu, «demonstrar que a hipótese ... confirma as aparências não é de modo algum o mesmo que demonstrar a realidade do movimento da Terra».[12] O acerto desta observação foi imediatamente comprovado pela súbita mudança de atitude por parte do mundo erudito após a confirmação da descoberta de Galileu. Daí por diante, fizeram-se notavelmente

10. O primeiro «a salvar as aparências pressupondo que o céu está em repouso, mas a Terra gira numa órbita oblíqua, ao mesmo tempo em que tem um movimento de rotação em torno do próprio eixo» foi Aristarco de Samos, no século III a.C., e o primeiro a conceber uma estrutura atômica da matéria foi Demócrito de Abdera, no século V a.C. Em S. Sambursky, *The Physical World of the Greeks* (1956), encontra-se um relato muito instrutivo acerca do mundo físico dos gregos do ponto de vista da ciência moderna.

11. O próprio Galileu (*op.cit.*) ressaltou este ponto: Qualquer pessoa pode saber, com a certeza da percepção sensorial, que a Lua não é de modo algum dotada de superfície lisa e plana, etc. (citado por Koyré, *op.cit.*, p.89).

12. Posição semelhante foi a do teólogo luterano Osiander, de Nurembergue, que escreveu numa introdução à obra póstuma de Copérnico, *Das Revoluções dos Corpos Celestes* (1546): «As hipóteses contidas neste livro não são necessariamente verdadeiras nem mesmo prováveis. Só uma coisa importa. Elas devem levar, através da computação, a resultados que estejam de acordo com os fenômenos observados». Ambas as citações são feitas por Philipp Frank, «Philosophical Uses of Science», *Bulletin of Atomic Scientists*, Vol.XIII, Nº 4 (abril de 1957).

ausentes o entusiasmo com que Giordano Bruno concebera um universo infinito, a exultação religiosa com que Kepler contemplara o Sol, «o mais sublime de todos os corpos do universo, cuja essência é nada menos que a pura luz» e que, portanto, lhe parecia a morada mais adequada a «deus e aos anjos bem-aventurados»,[13] e a satisfação, um tanto mais sóbria, de Nicolau de Cusa ao ver que a Terra finalmente conquistava o seu lugar no firmamento de estrelas. Por ter «confirmado» seus predecessores, Galileu estabeleceu um fato demonstrável onde antes havia somente especulações inspiradas. A imediata reação filosófica a esta realidade não foi a exultação, e sim a dúvida cartesiana que fundou a filosofia moderna — essa «escola de suspeita», como Nietzsche a chamou certa vez — e que levou à convicção de que, «de agora em diante, a morada da alma só pode ser construída com firmeza na sólida fundação do mais completo desespero».[14]

Durante muitos séculos as conseqüências deste evento, como as conseqüências da Natividade, permaneceram contraditórias e inconclusivas; e ainda hoje o conflito entre o evento em si e suas conseqüências está longe de ser resolvido. Atribui-se ao progresso das ciências naturais um aumento comprovado e cada vez mais célere da força e do conhecimento humanos. Pouco antes da era moderna, a humanidade européia sabia menos que Arquimedes no século III antes de Cristo, ao passo que, nos primeiros cinqüenta anos de nosso século, o número de descobertas importantes foi maior que o de todos os séculos de história somados. No entanto, com igual razão, atribui-se ao mesmo fenômeno a culpa do não menos comprovado aumento do desespero humano, ou do niilismo especificamente moderno que tomou conta de setores cada vez maiores da população, do qual o aspecto mais significativo é que já não poupa os próprios cientistas, cujo fundamentado otimismo, no século XIX, ainda foi capaz de enfrentar o igualmente justificado pessimismo de pensadores e poetas. A moderna concepção astrofísica do mundo, que teve início com Galileu, e a dúvida que lançou quanto à capacidade dos sentidos de perceberem a realidade, deixou-nos um universo de cujas qualidades conhecemos apenas o modo como afetam nossos instrumentos de medição; e, nas pala-

13. Burtt, *op.cit.*, p.58.

14. Bertrand Russell, «A Free Man's Worship», em *Mysticism and Logic* (1918), p.46.

vras de Eddington, «as primeiras se assemelham ao segundo tanto quanto um número de telefone se assemelha ao assinante».[15] Em outras palavras, ao invés de qualidades objetivas, encontramos instrumentos e, ao invés da natureza do universo, o homem — nas palavras de Heinsenberg — encontra-se apenas a si mesmo.[16]

Em nosso contexto, o que importa é que tanto o desespero quanto o triunfo são inerentes ao mesmo evento. Se colocarmos estes fatos em sua devida perspectiva histórica, é como se a descoberta de Galileu comprovasse cabalmente que tanto o pior temor quanto a mais presunçosa esperança da especulação humana — o antigo temor de que os nossos sentidos, os próprios órgãos de que dispomos para receber a realidade, podem nos trair, e o desejo arquimediano de um ponto fora da Terra a partir do qual o homem pudesse analisar o mundo — só podiam realizar-se ao mesmo tempo, como se o desejo só pudesse ser satisfeito se a realidade nos fugisse, e o temor só se consumasse quando compensado pela aquisição de poderes supramundanos. Pois, o que quer que façamos hoje na física — seja liberando processos energéticos que ordinariamente só ocorrem no Sol, seja tentando desencadear num tubo de ensaio os processos de evolução cósmica, ou, com o auxílio de telescópios, penetrando no espaço cósmico até um limite de seis bilhões de anos-luz, ou construindo máquinas para a produção e controle de energias desconhecidas no reino da natureza terrena, ou, em aceleradores atômicos, atingindo velocidades que se aproximam da velocidade da luz, ou produzindo elementos que não se encontram na natureza, ou dispersando partículas radioativas, criadas por nós

15. Segundo cita J. W. N. Sullivan, *Limitations of Science* (ed. Mentor), p.141.

16. O físico alemão Werner Heisenberg expressou este pensamento em diversas publicações recentes. Por exemplo: «Wenn man versucht, von der Situation in der modernen Naturwissenschaft ausgehend, sich zu den in Bewegung geratenen Fundamenten vorzutasten, so hat man den Eindruck, ... dass zum erstenmal im Laufe der Geschichte der Mensch auf dieser Erde nur noch sich selbst gegenübersteht ..., dass wir gewissermassen immer nur uns selbst begegnen» (*Das Naturbild der heutigen Physik* (1955), pp.17-18). O argumento de Heisenberg é que o objeto observado não tem existência independente da do observador: «Durch die Art der Beobachtung wird entschieden, welche Züge der Natur bestimmt werden und welche wir durch unsere Beobachtungen verwischen» (*Wandlungen in den Grundlagen der Naturwissenschaft* (1949), p.67).

na Terra com a ajuda da radiação cósmica — sempre tratamos a natureza a partir de um ponto no universo, fora da Terra. Sem termos, de fato, o ponto de apoio que Arquimedes buscava (*dos moi pou sto*), presos ainda à Terra pela condição humana, descobrimos um meio de atuar sobre a Terra e dentro da natureza terrena como se pudéssemos tratá-la de fora, do ponto de vista arquimediano. E mesmo a risco de ameaçar o processo vital natural, expomos a Terra a forças universais e cósmicas alheias ao reino da natureza.

Ninguém poderia ter previsto tais façanhas; e conquanto a maioria das teorias de hoje esteja em frontal contradição com aquelas formuladas nos primeiros séculos da era moderna, esta evolução foi possível porque, inicialmente, a antiga dicotomia entre a terra e o céu foi abolida e o universo foi unificado, de modo que, daí por diante, nada do que ocorresse na natureza era tido como mero evento terreno. Todos os eventos passaram a ser vistos como sujeitos a uma lei universalmente válida no sentido mais completo do termo, ou seja, válida, entre outras coisas, além do alcance da experiência sensorial do homem (mesmo quando essa experiência tem a ajuda dos instrumentos mais precisos), válida além do alcance da memória e do surgimento da humanidade na Terra, válida até mesmo além do aparecimento da vida orgânica e da própria Terra. Todas as leis da nova ciência da astrofísica são formuladas do ponto de vista arquimediano, ponto este que provavelmente se situa mais longe da Terra e exerce muito mais influência sobre ela do que Arquimedes ou Galileu jamais imaginaram.

Se hoje os cientistas nos dizem que podemos presumir com igual validade que a Terra gira em torno do Sol ou que o Sol gira em torno da Terra, que ambos os pressupostos se aplicam a fenômenos observados, e que a diferença está apenas na escolha do ponto de referência, isto não significa de modo algum um retorno à posição do Cardeal Bellarmine ou de Copérnico, na qual os astrônomos lidavam com meras hipóteses. Antes, significa que transferimos o ponto de vista arquimediano um pouco mais além da Terra, para um ponto do universo onde nem a Terra nem o Sol é o centro de um sistema universal. Significa que já não nos sentimos nem mesmo presos ao Sol, que nos movemos livremente no universo, escolhendo o nosso ponto de referência onde quer que nos convenha para fins específicos. No que diz respeito às realizações práticas da ciência moderna, esta mudança do antigo sistema heliocêntrico para um sistema sem centro fixo é, sem dúvida, tão importante quanto a mudança original do conceito de um mundo geocêntrico para o

de um mundo heliocêntrico. Só agora afirmamo-nos como seres «universais», como criaturas terrestres não por natureza e essência, mas apenas pela condição de estarem vivas e que, portanto, através do raciocínio, podem superar essa condição, não na simples especulação, mas *de fato*. Não obstante, o relativismo geral que advém automaticamente da mudança do conceito heliocêntrico para outro desprovido de centro — consubstanciado na teoria da relatividade de Einstein com a sua negação de que, «num instante presente definido, toda matéria seja simultaneamente real»,[17] e com a negação concomitante e implícita de que a Existência, tal como surge no tempo e no espaço, tenha realidade absoluta — já estava contido, ou foi precedido, por aquelas teorias do século XVII segundo as quais o azul não passa de uma «percepção relativa dos olhos», e o peso nada mais é que uma «relação de aceleração recíproca».[18] A paternidade do moderno relativismo não se deve a Einstein, mas a Galileu e Newton.

O que fez surgir a era moderna não foi o antigo desejo de simplicidade, harmonia e beleza dos astrônomos, que levou Copérnico a olhar as órbitas dos planetas a partir do Sol e não da Terra, nem o recém-despertado amor renascentista pela Terra e pelo mundo, com a sua rebelião contra o racionalismo do escolasticismo medieval; pelo contrário, esse amor pelo mundo foi a primeira vítima da triunfal alienação do mundo na era moderna. Antes, foi a descoberta, feita com o novo instrumento, de que a imagem visualizada por Copérnico — do «homem viril que, do Sol ... contempla os planetas»[19] — era muito mais que imagem ou gesto; era, de fato, um indício da assombrosa capacidade humana de pensar em termos de universo enquanto permanecia com os pés neste planeta, e da outra capacidade humana, ainda mais assombrosa, de empregar as leis cósmicas como princípios guiadores da ação da Terra. Comparados à alienação da Terra, subjacente a toda a evolução da ciência natural na era moderna, o afastamento da proximidade terrestre, contido na descoberta do globo como um todo, e a alienação do mundo, resultante do duplo processo de expropriação e acúmulo de riqueza, têm importância secundária.

De qualquer modo, enquanto a alienação do mundo determinou o curso e a evolução da sociedade moderna, a alienação da Terra tornou-se e continua sendo até hoje a característica da ciência moderna. Sob o signo da alienação da Terra, o conteúdo mais profundo de todas as ciências, não somente das ciências físicas e naturais, mudou tão radicalmente que se poderia perguntar se, antes da era moderna, houve realmente alguma coisa que se pudesse chamar de ciência. O exemplo mais claro disto é o desenvolvimento do mais importante instrumento mental da ciência de hoje — os artifícios da álgebra moderna, mediante os quais a matemática «conseguiu libertar-se dos grilhões da espacialidade»,[20] isto é, da geometria que, como o nome indica, depende de medidas e medições terrenas. A moderna matemática libertou o homem dos grilhões da experiência terrestre e o seu poder de cognição dos grilhões da finitude.

O fator decisivo neste particular não é que os homens, no início da era moderna, ainda acreditassem, com Platão, na estrutura matemática do universo, nem que, uma geração mais tarde, acreditassem, com Descartes, que o conhecimento seguro só é possível quando a mente lida com suas próprias configurações e fórmulas. Decisiva é a sujeição da geometria ao tratamento algébrico, sujeição esta inteiramente anti-platônica e que revela o moderno ideal de reduzir dados sensoriais e movimentos terrestres a símbolos matemáticos. Sem essa linguagem simbólica não-espacial, Newton não poderia ter reunido a astronomia e a física em uma única ciência ou, em outras palavras, formular uma lei da gravitação na qual a mesma equação se aplica aos movimentos dos corpos celestes no universo e ao movimento dos corpos terrestres na Terra. Já então era evidente que a matemática moderna, em espetacular evolução, havia descoberto a espantosa faculdade humana de apreender, em símbolos, aqueles conceitos e dimensões que, no máximo, eram considerados negações, e portanto limitações da mente, uma vez que a sua imensidão parecia transcender a mente de meros mortais, cuja existência dura um tempo insignificante e permanece presa a um recanto não muito importante do universo.

17. Whitehead, *op.cit.*, p.120.

18. Um dos primeiros ensaios de Ernst Cassirer, ***Einstein's Theory of Relativity*** (Dover Publications, 1953), ressalta enfaticamente esta continuidade entre a ciência do século XX e a do século XVII.

19. J. Bronowski, num artigo intitulado «Science and Human Values», ressalta o papel da metáfora no pensamento de importantes cientistas (veja-se *Nation*, 29 de dezembro de 1956).

20. Burtt, *op.cit.*, p.44.

Contudo, ainda mais significativo que esta possibilidade — a de lidar com entidades que não podiam ser «vistas» pelo olho da mente — foi o fato de que o novo instrumento mental, que, sob este aspecto, era ainda mais novo e mais importante que todos os instrumentos científicos que ajudou a inventar, abriu o caminho para uma forma inteiramente inédita de abordar e enfrentar a natureza na experimentação. Nessa experimentação, o homem realizou sua recém-conquistada liberdade dos grilhões da experiência terrena; ao invés de observar os fenômenos naturais tal como estes se lhe apresentavam, colocou a natureza sob as condições de sua própria mente, isto é, sob as condições decorrentes de um ponto de vista universal e astrofísico, um ponto de vista cósmico localizado fora da própria natureza.

Foi por esta razão que a matemática passou a ser a principal ciência da era moderna; e esta proeminência nada tem a ver com Platão, que considerava a matemática a mais nobre das ciências, abaixo apenas da filosofia que, segundo ele, ninguém devia abordar sem antes familiarizar-se com o mundo matemático de formas ideais. Pois a matemática (isto é, a geometria) era a introdução adequada àquele firmamento de idéias onde nenhuma simples imagem (*eidolon*) ou sombra, nenhuma matéria perecível, podia interferir com o surgimento da existência eterna, na qual essas aparências são preservadas (*sozein ta phainomena*) e asseguradas, purificadas tanto da sensualidade e da mortalidade humanas como da perecibilidade material. Não obstante, as formas ideais e matemáticas não eram fruto do intelecto, mas dadas aos olhos da mente como a percepção sensorial é dada aos órgãos dos sentidos; e os que eram treinados para ver o que estava oculto aos olhos do corpo e da mente não treinada dos homens comuns percebiam a verdadeira existência, ou, antes, a existência em sua aparência verdadeira. Com o advento da modernidade, a matemática não somente amplia o seu conteúdo ou vai até o infinito para tornar-se aplicável à imensidão de um universo infinito, que cresce e se expande infinitamente, mas deixa de se preocupar com aparências. Já não é o começo da filosofia, da «ciência» do Ser em sua aparência real, mas, ao invés disso, passa a ser a ciência da estrutura da mente humana.

Quando a geometria analítica de Descartes tratou o espaço e a dimensão, a *res extensa* da natureza e do mundo, de modo «que suas relações, por mais complicadas que fossem, deviam sempre poder ser expressas por meio de fórmulas algébricas», a matemática conseguiu reduzir e traduzir tudo o que o homem *não é* sob a forma de configurações idênticas a estruturas mentais humanas. Quando, além disto, a mesma geometria analítica demonstrou que, «inversamente, os postulados numéricos ... podem ser perfeitamente representados no espaço», surgia uma ciência física cuja completação prescindia de quaisquer outros princípios que não os da pura matemática; com esta ciência, o homem podia lançar-se, arriscar-se no espaço e estar seguro de que não encontraria coisa alguma além de si mesmo, coisa alguma que não pudesse ser reduzida a estruturas presentes nele mesmo.[21] Agora, era possível preservar as aparências (*phainomena*), mas somente na medida em que estas podiam ser reduzidas a uma ordem matemática; e esta operação matemática não se prestava a preparar a mente humana para a revelação do verdadeiro ser, relacionando-o com as medidas ideais que transparecem nos dados apreendidos pelos sentidos, mas, ao contrário, servia apenas para reduzir esses dados às dimensões da mente humana que, dada uma distância suficiente e estando suficientemente remota e não envolvida, pode contemplar e manusear a multiplicidade dos fatos concretos segundo seus próprios padrões e símbolos. Estes já não são mais formas ideais reveladas aos olhos da mente, mas o resultado de afastarem-se dos fenômenos os olhos da mente, não menos que os olhos do corpo, e de reduzirem-se todas as aparências pela força inerente à distância.

Nesta condição de alheiamento, todo conjunto de coisas transforma-se em mera multiplicidade; e toda multiplicidade, por mais desordenada, incoerente e confusa que seja, assume certos padrões e configurações, tão válidos e tão pouco significativos quanto a curva matemática — que, como disse Leibnitz certa vez, sempre pode ser traçada entre pontos lançados ao acaso numa folha de papel. Pois, se é possível demonstrar que algum tipo de configuração matemática pode ser atribuída a qualquer universo que contenha vários objetos ... então o fato de que o nosso universo se presta ao tratamento matemático não é de grande importância filosófica»;[22] e certamente não demonstra qualquer ordem

21. *Ibid.*, p. 106.

22. Bertrand Russell, citado por J. W. N. Sullivan, *op.cit.*, p.144. Veja-se também a distinção que Whitehead faz entre o tradicional método científico de classificação e a moderna abordagem da medição: o primeiro se atém às realidades objetivas, cujo princípio se encontra na «al-

natural inerente e intrisicamente bela, nem chega a confirmar a mente humana, sua capacidade de ultrapassar a perceptividade dos sentidos ou sua adequação como órgão para receber a verdade.

A moderna *reductio scientiae ad mathematicam* anulou o testemunho da observação da natureza a curta distância pelos sentidos, da mesma forma como Leibnitz invalidou o conhecimento da origem aleatória e da natureza caótica da folha de papel coberta de pontos. E o sentimento de suspeita, de afronta e desespero, que foi a primeira e, espiritualmente, ainda é a mais duradoura conseqüência da descoberta de que o ponto de vista arquimediano não era mero sonho oco ou vã especulação, é a mesma fúria impotente do homem que, tendo visto com os próprios olhos que aqueles pontos foram lançados arbitrária e aleatoriamente no papel, vê demonstrar e é forçado a admitir que todos os seus sentidos e a sua capacidade de julgamento o traíram, e que o que ele viu foi a evolução de uma «linha geométrica cuja direção é constante e uniformemente determinada por uma regra única».[23]

— 37 —

Ciência Universal vs. Ciência Natural

Muitas gerações e bom número de séculos se passaram antes que viesse à luz o verdadeiro significado da revolução de Copérnico e da descoberta do ponto de vista arquimediano. Somente nós, e nós apenas por pouco mais de uma década, chegamos a viver num mundo inteiramente determinado por uma ciência e uma tecnologia cuja verdade objetiva e *know-how* prático decorrem de leis cósmicas e universais, em contraposição a leis terrestres e «naturais», e no qual o conhecimento adquirido através da escolha de um ponto de referência fora da Terra é aplicado à natureza terrena e ao artifício humano. Há um profundo abismo entre aqueles que, no passado, sabiam que a Terra girava em torno do Sol, que nem a

teridade» da natureza; o segundo é inteiramente subjetivo, independente de qualidades, e exige apenas que seja dada uma multiplicidade de objetos.

23. Leibnitz, *Discours de métaphysique*, Nº 6.

Terra nem o Sol era o centro do universo, e que haviam concluído que o homem perdera o seu lugar e a sua posição privilegiada na criação, e nós, que ainda somos, e provavelmente sempre seremos, criaturas da Terra, dependentes do metabolismo com a natureza terrena, e que descobrimos os meios de desencadear processos de origem cósmica e possíveis dimensões cósmicas. Se desejássemos traçar uma nítida linha divisória entre a era moderna e o mundo em que agora vivemos, provavelmente encontra-la-íamos na diferença entre uma ciência que vê a natureza de um ponto de vista universal, e assim consegue dominá-la completamente, e uma ciência verdadeiramente «universal», que importa processos cósmicos para a natureza, mesmo ao risco óbvio de destruí-la e, com ela, destruir o seu domínio sobre ela.

O que nos ocorre em primeiro lugar, naturalmente, é o tremendo aumento de poder humano de destruição, o fato de que somos capazes de destruir toda a vida orgânica da Terra e de que, algum dia, provavelmente seremos capazes de destruir a própria Terra. No entanto, não menos terrível e não menos difícil de compreender é o novo poder de criar, o fato de que podemos produzir novos elementos jamais encontrados na natureza, de que somos capazes não apenas de especular quanto às relações entre massa e energia e quanto à mais secreta identidade destas duas, mas, de fato, transformar massa em energia ou transformar radiação em matéria. Ao mesmo tempo, passamos a popular o espaço em volta da Terra com estrelas feitas pelo homem, criando, por assim dizer, novos corpos celestes sob a forma de satélites, e esperamos ser capazes, num futuro não muito distante, de fazer aquilo que todas as eras passadas viram como o maior, o mais profundo e o mais sagrado mistério da natureza: criar ou recriar o milagre da vida. Emprego deliberadamente a palavra «criar» para indicar que estamos, na verdade, fazendo aquilo que todas as eras antes de nós julgaram ser a prerrogativa exclusiva da ação divina.

Tal idéia parece-nos uma blasfêmia; e, embora seja uma blasfêmia em qualquer sistema de referência filosófico ou teológico do Ocidente ou do Oriente, não é mais blasfema que o que vimos fazendo e esperamos fazer. No entanto, essa idéia perde o seu caráter de blasfêmia assim que compreendemos aquilo que Arquimedes compreendeu tão bem, muito embora não soubesse como galgar aquele seu ponto fora da Terra — isto é, que, não importa como expliquemos a evolução da Terra, da natureza e do homem, eles devem ter sido criados por alguma força transmundana e «uni-

versal", cujo trabalho deve ser compreensível e imitável por alguém que possa ocupar o mesmo lugar. Em última análise, é somente essa suposta localização no universo, fora do nosso planeta, que nos possibilita produzir processos que não ocorrem na Terra e não desempenham papel algum na matéria estável, mas que são cruciais para a criação da matéria. Realmente, é da própria natureza desses eventos que a astrofísica, e não a geofísica — a ciência «universal», e não a ciência «natural» — tenha conseguido devassar os últimos segredos da Terra e da natureza. Do ponto de vista do universo, a Terra é apenas um caso especial e pode ser concebida como tal, da mesma forma que, nessa concepção, não pode haver diferença entre matéria e energia, visto que ambas são «apenas formas diferentes da mesma substância básica».[24]

Já com Galileu, e certamente desde Newton, a palavra «universal» começou a adquirir um significado realmente muito específico: significa «válido além do nosso sistema solar». E algo bastante semelhante ocorreu a outra palavra de origem filosófica, a palavra «absoluto», aplicada a «tempo absoluto», «espaço absoluto», «movimento absoluto» ou «velocidade absoluta», para designar um tempo, um espaço, um movimento e uma velocidade presentes no universo e comparados aos quais o tempo, o espaço, o movimento e a velocidade na Terra são apenas «relativos». Tudo o que acontece na Terra tornou-se relativo desde que a relação da Terra com o universo se tornou o ponto de referência para todas as medições.

Filosoficamente, parece que a capacidade do homem de assumir esse ponto de vista cósmico e universal sem trocar de lugar é a mais clara indicação possível de sua origem universal, por assim dizer. É como se já não precisássemos que a teologia nos dissesse que o homem não é nem pode ser de forma alguma deste mundo, muito embora viva aqui; e talvez algum dia possamos ver o antigo entusiasmo dos filósofos pelo universal como a primeira indicação, como se só eles tivessem tido tal pressentimento, de que chegaria o tempo em que os homens teriam que viver em condições terrenas e ao mesmo tempo ser capazes de olhar a Terra e agir sobre ela a partir de um ponto situado fora dela. (O problema é somente — ou pelo menos assim nos parece agora — que embora os homens possam *fazer* coisas de um ponto de vista «universal» e absoluto, façanha esta que os filósofos jamais consideraram possível, perderam sua capacidade de *pensar* em termos universais e absolutos, e com isto realizaram e frustraram ao mesmo tempo os critérios e ideais da filosofia tradicional. Ao invés da antiga dicotomia entre o céu e a terra, temos agora outra entre o homem e o universo, ou entre a capacidade de compreensão humana e as leis universais que os homens podem descobrir e manusear sem jamais compreendê-las.) Quaisquer que venham a ser as recompensas e o ônus desse futuro ainda incerto, uma coisa é fora de dúvida: embora esse futuro possa afetar grandemente, talvez mesmo radicalmente, o vocabulário e o conteúdo metafórico das religiões existentes, não abole nem elimina nem mesmo altera a incógnita que é a fé.

Enquanto a nova ciência, a ciência do ponto de vista arquimediano, necessitou de séculos e de gerações para desenvolver sua plena potencialidade, levando quase duzentos anos para começar a mudar o mundo e a estabelecer novas condições para a vida do homem, bastaram apenas algumas décadas — mal uma geração — para que a mente humana chegasse a certas conclusões a partir das descobertas de Galileu e dos métodos e pressupostos que as tornaram possíveis. Numa questão de anos ou décadas, a mente humana mudou tão radicalmente quanto o mundo numa questão de séculos; e embora esta mudança fosse, naturalmente, restrita aos poucos membros da mais estranha de todas as sociedades modernas — o círculo de cientistas e o mundo das letras (a única sociedade que sobreviveu a todas as mudanças de convicção sem sofrer uma revolução e sem jamais esquecer o «respeito ao homem de cujas idéias não compartilhamos»)[25] —, essa sociedade foi capaz de antever, sob muitos aspectos, pela mera força do treino e do controle da imaginação, a radical mudança de ânimo que atingiria todos os homens modernos e que só em nosso tempo veio a ser uma realidade politicamente demonstrável.[26] Descartes é o pai da mo-

24. Sigo aqui a apresentação feita por Werner Heisenberg, «Elementarteile der Materie», em *Vom Atom zum Weltsystem* (1954).

25. Bronowski, *op.cit.*

26. A fundação e a história inicial da Royal Society são bastante sugestivas. Quando ela foi fundada, seus membros se comprometiam a não participar de questões alheias ao escopo que lhe fora prescrito pelo rei e, principalmente, não se envolver em disputas políticas ou religiosas. Tem-se a tentação de concluir que foi então que nasceu o moderno ideal científico de «objetividade»; e, nesse caso, esse ideal teria origem política, e não científica. Além disso, é digna de nota a circunstância de que os cientistas tenham, desde o início, achado necessário organizar uma so-

derna filosofia, da mesma forma como Galileu é o ancestral da ciência moderna; e, embora seja verdadeiro que, após o século XVII, e devido principalmente ao desenvolvimento da filosofia moderna, a separação entre a ciência e a filosofia foi mais radical do que jamais havia sido antes[27] — Newton foi quase o último a chamar seus esforços de «filosofia experimental» e a oferecer suas descobertas à reflexão de «astrônomos e filósofos»,[28] da mesma forma que Kant foi o último filósofo a ser também uma espécie de astrônomo e cientista[29] — a filosofia moderna deve a sua origem e o seu curso mais a descobertas científicas específicas que qualquer outra filosofia anterior. Se essa filosofia, que era a exata contrapartida de uma concepção científica do mundo posteriormente abandonada, não é hoje vista como obsoleta, isto não se deve apenas à natureza da filosofia que, sempre que é autêntica, possui a mesma

ciedade; e o fato de que o trabalho realizado no âmbito da Royal Society veio a ser vastamente mais importante que qualquer trabalho feito fora dela demonstrou o quanto estavam certos. Uma sociedade, seja de políticos, seja de cientistas que abjuraram a política, é sempre uma instituição política; sempre que os homens se organizam, pretendem agir para adquirir poder. Nenhum trabalho científico de equipe é ciência pura, quer seu objetivo seja atuar sobre a sociedade para garantir aos seus membros posição segura dentro dela, ou — como foi e ainda é, em grande parte, o caso da pesquisa organizada nas ciências naturais — agir em conjunto visando dominar a natureza. Realmente, como observou Whitehead certa vez, «não foi por acaso que a era científica transformou-se numa era de organização. O pensamento organizado é a base da ação organizada». E somos tentados a acrescentar: não porque o pensamento seja a base da ação, mas sim porque a ciência moderna, como «organização do pensamento», introduziu um elemento de ação na atividade de pensar. (Veja-se *The Aims of Education* (ed. Mentor), pp.106-7.)

27. Karl Jaspers, em sua magistral interpretação da filosofia cartesiana, insiste na estranha inépcia das idéias «científicas» de Descartes, sua incapacidade de compreender o espírito da ciência moderna e sua tendência de aceitar teorias sem espírito crítico e sem provas tangíveis, coisas que já haviam surpreendido Spinoza (*op.cit.*, esp. pp.50 ff. e 93 ff).

28. Veja-se Newton *Mathematical Principles of Natural Philosophy*, trat. por Motte (1803), II, 314.

29. Entre as primeiras publicações de Kant havia uma *Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels*.

permanência e durabilidade das obras de arte, mas neste caso particular tem muito a ver com a subseqüente evolução de um mundo no qual aquelas verdades que, durante muitos séculos, haviam sido acessíveis somente a uns poucos, tornaram-se realidade para todos.

Seria realmente insensato ignorar a coincidência, quase demasiado precisa, da alienação do homem moderno com o subjetivismo da filosofia moderna, de Descartes e Hobbes até o sensualismo, o empirismo e o pragmatismo dos ingleses, o idealismo e o positivismo dos alemães, o recente existencialismo fenomenológico e o positivismo lógico e epistemológico. Mas seria igualmente insensato acreditar que o motivo pelo qual o filósofo desviou sua atenção das antigas questões metafísicas e voltou-se para uma variedade de introspecções — a introspecção da direção do aparelho sensorial e cognitivo, da consciência e dos processos lógicos e psicológicos — tenha sido o impulso resultante de um desenvolvimento autônomo de idéias; ou, numa variação da mesma abordagem, acreditar que o nosso mundo teria sido diferente se ao menos a filosofia se houvesse aferrado à tradição. Como dissemos acima, não são idéias, mas eventos que mudam o mundo: o sistema heliocêntrico, como idéia, é tão velho quanto a especulação pitagórica e tão persistente em nossa história quanto as tradições neoplatônicas, e nem por isso jamais mudou o mundo ou a mente humana. O autor do evento crucial da era moderna foi Galileu, e não Descartes. O próprio Descartes estava consciente deste fato; e, ao saber do julgamento de Galileu e de sua retratação, foi momentaneamente tentado a queimar todos os seus papéis porque, «se o movimento da Terra é falso, todos os fundamentos de minha filosofia também são falsos».[30] Mas Descartes e os filósofos, que levaram a descoberta de Galileu ao nível do pensamento irretratável, registraram com inigualada precisão o enorme choque do evento; anteviram, pelo menos parcialmente, as perplexidades inerentes ao novo ponto de vista do homem, com as quais os cientistas não se ocupavam por falta de tempo, até que, em nossa época, elas se puseram a transparecer em suas próprias obras e a interferir com as suas próprias investigações. Desde então, deixou de haver aquela curiosa discrepância entre o ânimo da moderna filosofia, que desde o começo fora predominantemente pessimista, e o ânimo da ciência moderna, que até recentemente fora tão euforicamente otimista. Pouca alegria parece restar às duas atualmente.

30. Veja-se a carta de Descartes a Mersenne, de novembro de 1633.

— 38 —

O Advento da Dúvida Cartesiana

A filosofia moderna começou com o *de omnibus dubitandum est* de Descartes — ou seja, com a dúvida; mas a dúvida não como controle inerente à mente humana, destinada a resguardá-la contra os engodos do pensamento e as ilusões do sentido, nem como ceticismo em relação à moral e os preconceitos dos homens e das épocas, e nem mesmo como método crítico de pesquisa científica e especulação filosófica. A dúvida cartesiana é muito mais inclusiva e visa um fim demasiado fundamental para ser motivada por conteúdos tão concretos. Na filosofia e no pensamento modernos, a dúvida ocupa a mesma posição central que, em todos os séculos anteriores, cabia ao *thaumazein* dos gregos, o assombro diante de tudo o que é como é. Descartes foi o primeiro a conceitualizar esta forma moderna de duvidar, que depois dele passou a ser o motor evidente e inaudível que vem movendo todo pensamento, o eixo invisível em torno do qual todo pensamento tem girado. Tal como, desde Platão e Aristóteles até a era moderna, a filosofia conceitual, em seus maiores e mais autênticos representantes, havia sido a expressão do assombro, também a moderna filosofia, desde Descartes, tem consistido na manifestação e nas ramificações da dúvida.

A dúvida cartesiana, em seu significado radical e universal, foi inicialmente a reação a uma nova realidade, realidade esta não menos real pelo fato de se ter restringido, durante séculos, ao círculo limitado e politicamente insignificante dos doutos e eruditos. Os filósofos compreenderam imediatamente que as descobertas de Galileu não significavam mero desafio ao depoimento dos sentidos, e que agora já não era a razão, como em Aristarco e Copérnico, que lhes havia «violado os sentidos»; se assim fosse, ter-lhes-ia bastado optar entre suas faculdades e deixar que a razão ingênita se tornasse «a concubina de sua credulidade».[31] Não foi a razão, mas um instrumento feito pela mão do homem — o telescópio — que realmente mudou a concepção física do mundo; o que os levou ao novo conhecimento não foi a contemplação, nem a observação, nem a especulação, mas a entrada em cena do *homo faber*, da atividade de fazer e de fabricar. Em outras palavras, o homem fora enganado somente enquanto acreditava que a realidade e a verdade se revelariam aos seus sentidos e à sua razão, bastando para tanto que ele permanecesse fiel ao que via com os olhos do corpo e da mente. A antiga oposição entre a verdade sensual e a verdade racional, entre a capacidade inferior dos sentidos e a capacidade superior da razão no tocante à apreensão da verdade, perdeu sua importância ao lado desse desafio, ao lado da óbvia implicação de que a verdade e a realidade não são dadas, que nem uma nem outra se apresenta como é, e que somente na interferência com a aparência, na eliminação das aparências, pode haver esperança de atingir-se o verdadeiro conhecimento.

Só então se percebeu até que ponto a razão e a fé na razão dependiam, não de percepções sensoriais isoladas, cada uma das quais poderia ser ilusória, mas do pressuposto, jamais contestado, de que os sentidos como um todo — reunidos e presididos pelo senso comum, que é o sexto e o mais alto de todos os sentidos — integram o homem à realidade que o rodeia. Se o olho humano pode trair o homem de tal forma que tantas gerações haviam sido levadas a crer que o Sol girava em torno da Terra, então a metáfora dos olhos da mente já não podia ser verdadeira; baseava-se, embora implicitamente e mesmo quando usada em oposição aos sentidos, numa fé ulterior na visão corporal. Se o Ser e a Aparência estão definitivamente separados — e este, como observou Marx certa vez, é realmente o pressuposto básico de toda a ciência moderna —, então nada resta que possa ser aceito de boa fé; tudo deve ser posto em dúvida. A antiga predição de Demócrito, de que a vitória da mente sobre os sentidos só podia terminar com a derrota da mente, parecia haver-se realizado — exceto que, agora, a leitura de um instrumento havia aparentemente derrotado a mente e os sentidos.[31a]

A principal característica da dúvida cartesiana é a sua universalidade, o fato de que nada, nenhum pensamento ou experiência, dela escapa. Talvez ninguém tenha explorado suas verdadeiras dimensões com maior honestidade que Kierkegaard, quando este se

31. Nestas palavras, Galileu expressa sua admiração por Copérnico e Aristarco, cuja razão «era capaz ... de violentar de tal forma os seus sentidos e, a despeito disso, tornar-se a concubina de sua credulidade» (*Dialogues concerning the Two Systems of the World*, trad. por Salusbury (1661), p.301).

31a. Demócrito, após haver afirmado que «na realidade, não existe branco, nem preto, nem amargo, nem doce», acrescentou: «Pobre mente! Vais buscar teus argumentos nos sentidos e, depois, queres derrotá-los? Tua vitória será tua derrota» (Diels, *Fragmente der Vorsokratiker* (4a. ed.; 1922), frag. B125).

lançou — não da razão, como ele julgava, mas da dúvida — para a crença, levando assim a dúvida ao próprio cerne da religião moderna.[32] A universalidade da dúvida cartesiana vai desde o depoimento dos sentidos ao depoimento da razão e ao testemunho da fé, porque essa dúvida reside, em última análise, na perda da evidência que dispensa demonstração, e todo pensamento sempre havia partido daquilo que é evidente em si e por si mesmo — evidente não apenas para o autor do raciocínio, mas para todos. A dúvida cartesiana não duvidava simplesmente de que a compreensão humana fosse acessível a toda verdade ou que a visão humana fosse capaz de tudo ver; para ela, a inteligibilidade à compreensão humana não constitui demonstração de verdade, tal como a visibilidade não constitui prova de realidade. É uma dúvida que duvida que exista essa coisa chamada verdade, e com isto descobre que o tradicional conceito de verdade, fosse ele baseado na percepção dos sentidos, na razão ou na crença em alguma revelação divina, valera-se do duplo pressuposto de que o que realmente existe se revelará por si mesmo e que as faculdades humanas são adequadas para recebê-lo.[33] Que a verdade se revela por si mesma era o credo comum à

32. Veja-se *Johannes Climacus oder De omnibus dubitandum est*, um dos primeiros manuscritos de Kierkegaard e talvez ainda a mais profunda interpretação da dúvida cartesiana. Narra, sob forma de autobiografia espiritual, como veio a conhecer Descartes através de Hegel e como lamentou não ter começado seus estudos filosóficos com as obras cartesianas. Este pequeno tratado, na edição dinamarquesa de *Collected Works* (Copenhague, 1909), Vol. IV, foi traduzido para o alemão (Darmstadt, 1948).

33. Pascal reconhecia claramente a íntima relação entre a confiança nos sentidos e a confiança na razão, existente no tradicional conceito de verdade. Segundo ele: «Ces deux principes de vérité, la raison et les sens, outre qu'ils manquent chacun de sincérité, s'abusent réciproquement l'un et l'autre. Les sens abusent la raison par des fausses apparences; et cette même piperie qu'ils apportent à la raison, ils la reçoivent d'elle à leur tour: elle s'en revanche. Les passions de l'âme troublent les sens, et leur font des impressions fausses. Ils mentent et se trompent à l'envi (*Pensées* (ed. Pléiade, 1950), Nº 92, p.849). O famoso desafio de Pascal — de que certamente arriscava menos acreditando no que o cristianismo tinha a ensinar acerca de uma vida após a morte do que desacreditando — demonstra suficientemente o inter-relacionamento existente entre a verdade sensorial e racional e a verdade da revelação divina. Para Pascal, como para Descartes, Deus é *un Dieu caché* (*ibid.*, Nº 366,

antiguidade pagã e à hebraica, à filosofia secular e à filosofia cristã. Por isto, a nova filosofia moderna voltou-se com tamanha veemência — na verdade, com uma violência que se avizinhava do ódio — contra a tradição, abolindo sumariamente a entusiasta restauração e a redescoberta da antiguidade pela Renascença.

Só se percebe plenamente toda a pungência da dúvida de Descartes quando se compreende que as novas descobertas haviam assestado um golpe ainda mais desastroso contra a confiança humana no mundo e no universo que o indicado pela nítida separação entre o ser e a aparência. Pois agora a relação entre os dois já não é estática, como o era no ceticismo tradicional, como se as aparências meramente escondessem e encobrissem um Ser verdadeiro que para sempre escapa aos olhos do homem. Pelo contrário, este Ser é agora tremendamente ativo e enérgico: cria suas próprias aparências, e acontece que essas aparências são embustes. Tudo o que os sentidos humanos percebem é causado por forças invisíveis e secretas; e se, com o auxílio de certos dispositivos e instrumentos engenhosos, essas forças são surpreendidas e não apenas descobertas — como um animal cai numa armadilha ou um ladrão é apanhado muito contra sua intenção e vontade —, verifica-se que esse Ser tremendamente eficaz é de tal natureza que suas revelações só podem ser ilusórias, e as conclusões deduzidas de suas aparências só podem ser enganosas.

Dois pesadelos rondam a filosofia de Descartes. Em certo sentido, esses pesadelos vieram a ser os mesmos de toda a era moderna, não que esta tenha sido muito profundamente influenciada pela filosofia cartesiana, mas porque eram quase inevitáveis uma vez que o homem percebesse as verdadeiras implicações da moderna concepção do mundo. Num deles, a realidade — a realidade do mundo e da vida humana — é posta em dúvida; se já não podemos confiar nos sentidos, nem no senso comum, nem na razão, então é possível que tudo o que julgamos ser realidade não passe de um sonho. O outro tem a ver com a condição humana geral, tal como revelada pelas novas descobertas e pela impossibilidade de confiarmos nos sentidos e na razão; em tais circunstâncias, parece realmente muito mais plausível a idéia de um espírito mau, um *Dieu trompeur*, que deliberada e rancorosamente trai o homem, que a de

p.923) que não se revela, mas cuja existência e até mesmo bondade são as únicas garantias hipotéticas de que a vida humana não é um sonho (o pesadelo cartesiano repete-se em Pascal, *ibid.*, Nº 380, p.928) e de que o conhecimento humano não é uma fraude divina.

um Deus que comanda o universo. A consumada perversidade desse mau espírito consiste em haver criado um ser dotado da noção de verdade, apenas para conferir-lhe outras faculdades tais que ele jamais poderá alcançar qualquer verdade, jamais será capaz de estar certo de coisa alguma.

Realmente, este ponto, a questão da certeza, iria ser crucial para todo o desenvolvimento da moralidade moderna. O que se perdeu na era moderna não foi, naturalmente, a capacidade de conhecer-se a verdade ou a realidade ou a fé, nem a concomitante e inevitável aceitação do depoimento dos sentidos e da razão, mas a certeza que antes havia nesse depoimento. Na religião, não foi a crença na salvação ou numa vida eterna que se perdeu imediatamente, mas a *certitudo salutis* — e isto aconteceu em todos os países protestantes nos quais a queda da Igreja Católica abolira a última instituição ligada à tradição e que, onde quer que a sua autoridade permanecesse inconteste, interpunha-se entre o impacto da modernidade e a multidão de fiéis. Tal como a conseqüência imediata desta perda da certeza da salvação foi um redobrado zelo em praticar boas ações durante a vida, como se esta fosse apenas um longo período de provação,[34] também a perda da certeza da verdade levou a um novo zelo, inteiramente sem precedentes, no tocante à veracidade — como se o homem só pudesse dar-se ao luxo de mentir enquanto estava seguro da existência imutável da verdade e da realidade objetiva, que certamente sobreviveriam e derrotariam as suas mentiras.[35] A mudança radical de padrões morais que ocor-

34. Max Weber — que, a despeito de certos erros de detalhe, que a esta altura já foram corrigidos, é ainda o único historiador que levantou a questão da era moderna com a profundidade e a relevância que sua importância merecia — percebia também que não fora uma simples perda de fé a causa da inversão de valores entre trabalho e labor, mas sim a perda da *certitudo salutis*, a certeza da salvação. Pelo nosso contexto, depreende-se que esta foi apenas uma entre as muitas certezas que se perderam com o advento da era moderna.

35. É realmente surpreendente que nenhuma das principais religiões, com a exceção do Zoroastrianismo, jamais tenha incluído o ato de mentir, como tal, entre os pecados mortais. Não só não existe nenhum mandamento que diga «não mentirás» (pois o outro, «não dirás falso testemunho contra o teu próximo», tem, evidentemente, outra natureza), como também parece que, antes da moralidade puritana, ninguém jamais considerou a mentira como uma ofensa séria.

reu no primeiro século da era moderna foi inspirada pelas necessidades e ideais do seu mais importante grupo de homens, os novos cientistas; e as virtudes cardeais modernas — o sucesso, a industriosidade e a veracidade — são ao mesmo tempo as maiores virtudes para a ciência moderna.[36]

As sociedades eruditas e as Academias Reais tornaram-se os centros de influência moral, nos quais os cientistas organizavam-se em busca de meios que lhes permitissem capturar a natureza na armadilha das experiências e forçá-la a revelar seus segredos. E esta tarefa gigantesca, que jamais poderia ser realizada por um homem isolado, mas somente através do esforço conjunto dos melhores cérebros da humanidade, prescreveu as regras de conduta e os novos critérios de julgamento. Onde antes a verdade residira no tipo de *theoria* que, desde os gregos, significara a contemplação do observador que se preocupa com a realidade aberta diante de si e a recebe, a questão do sucesso passou a dominar, e a prova da teoria passou a ser uma prova «prática» — ou funciona ou não. O que era teoria virou hipótese e o sucesso da hipótese virou verdade. No entanto, esse critério máximo do sucesso independe de considerações práticas ou do progresso técnico que possa ou não acompanhar descobertas científicas específicas. O critério do sucesso é inerente à própria essência e à evolução da ciência moderna, independentemente de sua aplicabilidade. Neste particular, o sucesso não é de modo algum o ídolo oco no qual degenerou na sociedade burguesa; nas ciências, era e vem sendo até agora o verdadeiro triunfo da engenhosidade humana contra forças esmagadoras.

A solução cartesiana da dúvida universal ou o seu despertar dos dois pesadelos correlatos — de que tudo é um sonho e que não existe realidade, e de que não Deus, mas um mau espírito reina sobre o mundo e escarnece dos homens — foi semelhante em conteúdo à substituição da verdade pela veracidade e da realidade pela confiabilidade. A convicção de Descartes — de que, «embora a nossa mente não seja a medida das coisas e da verdade, deve certamente ser a medida do que afirmamos ou negamos»[37] — repete aquilo que os cientistas em geral haviam descoberto, ainda que não o expressassem explicitamente: que, mesmo que não exista a verdade, o homem pode ser veraz, e mesmo que não exista certeza confiável, o homem pode ser confiável. Se alguma salvação existia,

36. Este é o ponto principal do artigo de Bronowski citado acima.

37. Numa carta de Descartes a Henry More, citada por Koyré, *op.cit.*, p.117.

devia estar no próprio homem; e, se havia resposta para as perguntas levantadas pela dúvida, tinham que decorrer da própria dúvida. Se tudo se tornou duvidoso, então pelo menos a dúvida é certa e real. Qualquer que seja a forma pela qual a realidade e a verdade se apresentem aos sentidos e à razão, «ninguém pode duvidar de sua dúvida e estar incerto quanto a se duvida ou não».[38] O famoso *cogito ergo sum* («penso, logo existo») não resultava, para Descartes, de alguma autoconfiança do pensamento *per se* — pois, se assim fosse, o pensamento teria adquirido nova dignidade e importância para o homem —, mas era simples generalização de um *dubito ergo sum*.[39] Em outras palavras, da mera certeza lógica de que, ao duvidar de algo, o homem toma conhecimento de um processo de dúvida em sua consciência, Descartes concluiu que aqueles processos que se passam na mente do homem são dotados de certeza própria e podem ser objeto de investigação na introspecção.

38. No diálogo *La recherche de la vérité par la lumière naturelle*, no qual Descartes expõe seus ensinamentos fundamentais sem formalidade técnica, a posição central da dúvida é ainda mais evidente que em suas outras obras. Assim, Eudoxe, que defende Descartes, explica: «Vous pouvez douter avec raison de toutes les choses dont la connaissance ne nous vient que par l'office des sens; mais pouvez-vous douter de votre doute et rester incertain si vous doutez ou non? ... vous qui doutez vous êtes, et cela est si vrai que vous n'en pouvez douter d'avantage» (ed. Pléiade, p.680).

39. «Je doute, donc je suis, ou bien ce qui est la même chose: je pense, donc je suis» (*ibid.*, p.687). Na verdade, o pensamento em Descartes tem caráter meramente secundário: «Car s'il est vrai que je doute, comme je n'en puis douter, il est également vrai que je pense; en effet douter est-il autre chose que penser d'une certaine manière?» (*ibid.*, p.686). A idéia central desta filosofia não é de modo algum que eu não seria capaz de pensar sem existir, mas sim que «nous ne saurions douter sans être, et que cela est la première connaissance certaine qu'on peut acquérir» (*Principes* (ed. Pléiade), Parte I, seção 7). Naturalmente, o argumento não é novo. Encontra-se-o, por exemplo, quase palavra por palavra, em Agostinho, *De libero arbitrio* (cap.3), mas sem a implicação de que esta é a única certeza contra a possibilidade de um *Dieu trompeur* e, de modo geral, sem constituir o fundamento de todo um sistema filosófico.

— 39 —

A Introspecção e a Perda do Senso Comum

De fato, a introspecção — não a reflexão da mente do homem quanto ao estado de sua alma ou do seu corpo, mas o mero interesse cognitivo da consciência em relação ao seu próprio conteúdo (e esta é a essência da *cogitatio* cartesiana, onde *cogito* sempre significa *cogito me cogitare*) — deve produzir a certeza, pois na introspecção só está envolvido aquilo que a própria mente produziu; ninguém interfere, a não ser o produtor do produto; o homem vê-se diante de nada e de ninguém a não ser de si mesmo. Muito antes que as ciências físicas e naturais começassem a indagar se o homem era capaz de encontrar, conhecer e compreender outra coisa além de si mesmo, a filosofia moderna procurara garantir, através da introspecção, que o homem não se preocupasse a não ser consigo mesmo. Descartes acreditava que a certeza produzida por este novo método de introspecção era a certeza do «Existo».[40] Em outras palavras, o homem leva dentro de si mesmo a sua certeza, a certeza de sua existência; o mero funcionamento da consciência, embora não possa de modo algum garantir uma realidade mundana recebida pelos sentidos e pela razão, confirma categoricamente a realidade das sensações e do raciocínio, isto é, a realidade dos processos que ocorrem na mente. Estes não diferem dos processos biológicos que ocorrem no corpo e que, quando deles nos apercebemos, podem também convencer-nos de sua realidade funcional. Na medida em que até mesmo os sonhos são reais, uma vez que pressupõem um sonhador que sonha, o mundo da consciência é suficientemente real. O problema é apenas que, tal como seria impossível inferir da consciência dos processos corporais a forma real de qualquer corpo, inclusive o nosso, também é impossível passar da mera consciência das sensações, na qual a pessoa sente seus sentidos e até mesmo o objeto percebido se torna parte da sensação, para a realidade com todas as suas formas, coloridos, contornos e constelações. A árvore vista pode ser suficientemente real para a

40. O fato de que *cogito ergo sum* contém um erro de lógica; que, como observou Nietzsche, dever-se-ia dizer *cogito, ergo cogitationes sunt*; e que, portanto, a percepção mental expressa no *cogito* não prova que eu existo, mas somente que a consciência existe, é outra questão, sem interesse para o nosso contexto (veja-se Nitezsche, *Wille zur Macht*, Nº 484).

sensação da visão, da mesma forma que a árvore sonhada é suficientemente real para o sonhador enquanto dura o sonho, mas nem uma nem outra pode jamais vir a ser uma árvore real.

Devido a estas perplexidades é que Descartes e Leibnitz precisavam demonstrar, não a existência de Deus, mas a sua bondade, o primeiro provando que nenhum espírito mau governa o mundo e ri do homem, e o segundo que este mundo, nele incluído o homem, é o melhor dos mundos possíveis. O aspecto importante destas justificativas exclusivamente modernas, conhecidas desde Leibnitz como teodicéias, é que a dúvida não diz respeito à existência de um ser superior que, pelo contrário, é tida como certa, mas tem a ver com a sua relevação, tal como dada na tradição bíblica, e suas intenções em relação ao homem e ao mundo ou, antes, a adequação da relação entre o homem e o mundo. Destas duas, a dúvida de que a Bíblia ou a natureza contenha revelação divina segue-se natural e logicamente, uma vez demonstrado que a relevação em si, a exposição da realidade aos sentidos e da verdade à razão, não garante nem uma nem outra. A dúvida quanto à bondade de Deus, porém, a noção de um *Dieu trompeur*, resultou da própria experiência do logro inerente à aceitação da nova visão do mundo, um logro que é tão mais doloroso quanto se repete irremediavelmente — pois nenhum conhecimento da natureza heliocêntrica de nosso sistema planetário pode alterar o fato de que vemos diariamente o Sol girar em torno da Terra, erguendo-se e pondo-se em seu lugar predeterminado. Só então, quando se percebeu que o homem, não fosse pelo acidente da invenção do telescópio, poderia ter sido enganado para sempre, os caminhos de Deus se tornaram de fato inteiramente inescrutáveis; quanto mais o homem aprendia acerca do universo, menos podia compreender as intenções e propósitos para os quais ele deve ter sido criado. A bondade do Deus das teodicéias é, portanto, estritamente a qualidade de um *deus ex machina*; a bondade inexplicável é, em última análise, a única coisa que salva a realidade na filosofia de Descartes (a coexistência da mente e da extensão, da *res cogitans* e da *res extensa*), da mesma forma que preserva a harmonia preestabelecida, em Leibnitz, entre o homem e o mundo.[41]

41. Esta qualidade de Deus como *deux ex machina*, como a única solução possível para a dúvida universal, é especialmente evidente nas *Méditations* de Descartes. Diz ele na terceira meditação: a fim de eliminar a causa da dúvida, «je dois examiner s'il y a un Dieu ...; et si je trouve qu'il y en ait un, je dois aussi examiner s'il peut être trompeur: car sans la connaissance de ces deux vérités, je ne voix pas que je puisse jamais être certain d'aucune chose». E conclui, ao fim da quinta meditação: «Ainsi je reconnais très clairement que la certitude et la vérité de toute science dépend de la seule connaissance du vrai Dieu: en sorte qu'avant que je le connusse, je ne pouvais savoir parfaitement aucune autre chose» (ed. Pléiade, pp.177, 208).

A própria engenhosidade da introspecção cartesiana e, portanto, o motivo pelo qual esta filosofia foi tão importante para o desenvolvimento espiritual e intelectual da era moderna, residem, em primeiro lugar, no fato de empregar o pesadelo da não-realidade como modo de submergir todos os objetos mundanos no fluxo da consciência e de seus processos. A «árvore vista» que encontramos na consciência através da introspecção já não é a árvore recebida pela visão e pelo tato, uma entidade por si mesma dotada de sua própria forma idêntica e inalterável. Ao ser processada e transformada em objeto da consciência, ao mesmo nível das coisas meramente lembradas ou inteiramente imaginárias, torna-se parte integrante do próprio processo, isto é, daquela consciência que só conhecemos como fluxo em constante movimento. Nada talvez pudesse preparar melhor a nossa mente para a eventual dissolução da matéria em energia, de objetos em um torvelinho de ocorrências atômicas, que esta dissolução da realidade objetiva em estados de alma subjetivos ou, antes, em processos mentais subjetivos. Em segundo lugar — e isto teve relevância ainda maior nos estágios iniciais da era moderna —, o método cartesiano de resguardar a certeza contra a dúvida universal correspondia muito precisamente à conclusão mais óbvia a ser tirada da nova ciência física: embora não possa conhecer a verdade como algo dado e revelado, o homem pode, pelo menos, conhecer o que ele próprio faz. Esta, realmente, veio a ser a atitude mais geral e mais geralmente aceita na era moderna; e foi esta convicção, e não a dúvida que lhe deu origem, que lançou geração após geração, durante mais de trezentos anos, num ritmo cada vez mais acelerado de descoberta e desenvolvimento.

O raciocínio cartesiano baseia-se inteiramente «no pressuposto implícito de que a mente só pode conhecer aquilo que ela mesma produz e retém de alguma forma dentro de si mesma».[42] Assim, o seu mais alto ideal deve ser o conhecimento matemático, tal como a era moderna o concebe, isto é, não o conhecimento de formas ideais recebidas de fora pela mente, mas de formas produzidas por uma mente que, neste caso particular, nem sequer necessita do es-

42. A. N. Whiterhead, *The Concept of Nature* (ed. Ann Arbor), p.32.

tímulo — ou melhor, da irritação — dos sentidos por outros objetos além de si mesma. Esta teoria é bem aquilo que Whitehead a chama: «a conseqüência da derrota do senso comum».[43] Pois o senso comum, que fora antes aquele sentido através do qual todos os outros, com as suas sensações estritamente privadas, se ajustavam ao mundo comum, tal como a visão ajustava o homem ao mundo visível, passava a ser uma faculdade interior sem qualquer relação com o mundo. Era agora chamado de senso comum meramente por ser comum a todos. O que os homens têm agora em comum não é o mundo, mas a estrutura da mente — e esta eles não podem, a rigor, ter em comum; o que pode ocorrer é apenas que a faculdade de raciocínio é a mesma para todos.[44] O fato de que, dado o problema de dois mais dois, todos chegaremos à mesma resposta, passa a ser de agora em diante o modelo máximo do raciocínio através do senso comum.

A razão em Descartes, não menos que em Hobbes, limita-se a «prever as conseqüências», isto é, à faculdade de deduzir e concluir a partir de um processo que o homem pode, a qualquer momento, desencadear dentro de si mesmo. A mente desse homem — para ficarmos no campo da matemática — já não vê «dois-mais-dois-são-quatro» como uma equação na qual os dois lados equilibram-se numa harmonia evidente por si mesma, mas concebe a equação como a expressão de um processo mediante o qual dois e dois *passam a ser* quatro a fim de gerar novos processos de adição que ulteriormente levarão ao infinito. É esta a faculdade que a era moderna denomina de senso comum; trata-se do jogo da mente consigo mesma, jogo este que ocorre quando a mente se fecha contra toda realidade e «sente» somente a si própria. Os resultados desse jogo são «verdades» convincentes porque, supostamente, a estrutura mental de um homem não difere mais da de outro que a forma do seu corpo. Qualquer eventual diferença é uma diferença de poder intelectual, e este pode ser testado e medido como se mede a potência de um motor. Aqui, a velha definição do homem como *animal rationale* adquire terrível precisão: destituído do senso comum, mediante o qual os cinco sentidos animais do homem se ajustam a um mundo comum a todos os homens, os seres humanos não passam realmente de animais capazes de raciocinar, de «prever as conseqüências».

A perplexidade inerente à descoberta do ponto de vista arquimediano era e ainda é o fato de que o ponto fora da Terra foi descoberto por uma criatura presa à Terra que descobriu que ela própria vivia num mundo, não apenas diferente, mas às avessas no instante em que procurava aplicar sua visão universal do mundo às coisas que a rodeavam. A solução cartesiana desta perplexidade foi transferir o ponto arquimediano para dentro do próprio homem,[45] escolher como último ponto de referência a configuração da própria mente humana, que se convence da realidade e da certeza dentro de um arcabouço de fórmulas matemáticas produzidas por ela mesma. Aqui, a famosa *reductio scientiae ad mathematicam* permite substituir o que é dado através dos sentidos por um sistema de equações matemáticas nas quais todas as relações reais são reduzidas a relações lógicas entre símbolos criados pelo homem. É esta substituição que permite à ciência moderna cumprir a sua «tarefa de *produzir*» os fenômenos e objetos que deseja observar.[46] E o pressuposto é que nem um Deus nem um mau espírito pode alterar o fato de que dois e dois são quatro.

— 40 —

A Atividade de Pensar e a Moderna Concepção do Mundo

Embora a transferência cartesiana do ponto de vista arquimediano para a mente do homem permitisse que este o levasse consi-

43. *Ibid.*, p.43. O primeiro a comentar e criticar a ausência do senso comum em Descartes foi Vico (veja-se *De nostri temporis studiorum ratione*, cap.3).

44. Esta tranformação do senso comum num senso interior é característica de toda a era moderna; na língua alemã, a diferença entre *Gemeinsinn*, palavra mais antiga, e a expressão mais recente *gesunder Menschenverstand*, que a substituiu, indica essa mudança.

45. Esta transferência do ponto arquimediano para dentro do próprio homem foi uma operação que Descartes realizou conscientemente: «Car à partir de ce doute universel, comme à partir d'un point fixe et immobile, je me suis proposé de faire dériver la connaissance de Dieu, de vous-mêmes et de toutes les choses qui existent dans le monde» (*Recherche de la vérité*, p.680).

46. Frank, *op.cit.*, define a ciência por sua «tarefa de produzir os fenômenos observáveis que se desejam».

go, por assim dizer, aonde quer que fosse, e com isso se libertasse inteiramente de toda realidade dada — isto é, da condição humana de ser um habitante da Terra —, talvez nunca tenha sido tão persuasiva quanto a dúvida universal da qual resultou e que deveria ter desfeito.[47] De qualquer modo, vemos hoje nas perplexidades com que se deparam os cientistas naturais em meio aos seus maiores triunfos o mesmo pesadelo que vem perseguindo os filósofos desde o início da era moderna. Esse pesadelo está presente no fato de que uma equação matemática como a da massa e da energia — que originariamente se destinava apenas a preservar as aparências, concordar com fatos observáveis que também podiam ser explicados de outro modo, da mesma forma como os sistemas ptolomaico e copernicano originariamente diferiam somente em simplicidade e harmonia — presta-se, na verdade, a uma conversão muito real de massa em energia e vice-versa, de sorte que a «conversão» matemática implícita em toda equação corresponde à conversibilidade em realidade; está presente também no misterioso fenômeno de que os sistemas da matemática não-euclidiana foram descobertos sem qualquer premeditação de aplicabilidade ou sequer de significado empírico até adquirirem surpreendente validade na teoria de Einstein; e é ainda mais inquietante na conclusão inevitável de que «a possibilidade de tal aplicação deve existir para todas as construções da matemática pura, até mesmo das mais remotas».[48] Se for verdade que todo um universo ou, antes, qualquer número de universos diferentes passará a existir e a «comprovar» qualquer configuração geral construída pela mente humana, o homem poderá realmente, por um instante, rejubilar-se com a reafirmação da «harmonia preestabelecida entre a matemática pura e a física»,[49]

47. A esperança de Ernst Cassirer — de que «venceremos a dúvida quando a superarmos» e de que a teoria da relatividade libertaria a mente humana de seu último «resíduo terreno», ou seja, do antropomorfismo inerente ao «modo como fazemos medições empíricas do espaço e do tempo» (*op.cit.*, pp.389, 382) — não se realizou; pelo contrário, a dúvida vem aumentando nas últimas décadas, não quanto à validade dos enunciados científicos, mas quanto à inteligibilidade dos dados científicos.

48. *Ibid.*, p.443.

49. Hermann Minkowski, «Raum und Zeit», em Lorenz, Einstein e Minkowski, *Das Relativitätsprinzip* (1913); citado por Cassirer, *op.cit.*, p.419.

entre a mente e a matéria, entre o homem e o universo. Mas será difícil afastar a suspeita de que esse mundo matematicamente preconcebido talvez não passe de um mundo onírico, no qual toda visão sonhada que o próprio homem produz tem caráter de realidade somente enquanto dura o sonho. E a suspeita crescerá quando ele por força descobrir que os eventos e ocorrências no infinitamente pequeno, no átomo, seguem as mesmas leis e regularidades que no infinitamente grande, ou nos sistemas planetários.[50] O que isto parece indicar é que, quando pesquisamos a natureza do ponto de vista da astronomia, percebemos sistemas planetários, ao passo que, quando fazemos nossas investigações astronômicas do ponto de vista da Terra, percebemos sistemas geocêntricos e terrestres.

De qualquer forma, sempre que tentamos transcender a aparência para além de toda experiência sensorial, ainda que esta seja feita com a ajuda de instrumentos, a fim de apreender os segredos últimos do Ser que, segundo nosso conceito do mundo físico, é tão furtivo que jamais se apresenta e, no entanto, tão tremendamente poderoso que produz todas as aparências, verificamos que as mesmas normas governam o macrocosmo e o microcosmo, e que o nosso instrumento registra as mesmas leituras. Novamente podemos, por um instante, rejubilar-nos por haver reencontrado a unidade do universo, apenas para suspeitar que o que encontramos talvez nada tenha a ver com o macrocosmo ou com o microcosmo, que lidamos apenas com configurações de nossa própria mente, a mente que projetou os instrumentos e submeteu a natureza às suas condições no experimento — impôs à natureza as suas leis, na frase de Kant — e, nesse caso, é como se realmente estivéssemos nas mãos de um espírito mau que escarnece de nós e frustra a nossa sede de conhecimento, de sorte que, sempre que procuramos aqui-

50. Uma outra coincidência, a coincidência entre a lógica e a realidade, não contribui para atenuar essa dúvida. Do ponto de vista da lógica, parece de fato evidente que, «se fôssemos buscar nos eléctrons a explicação para as qualidades sensórias da matéria, não poderíamos propriamente atribuir-lhes essas qualidades sensórias, uma vez que, se o fizéssemos, estaríamos apenas afastando um pouco mais a questão da causa dessas qualidades, e não resolvendo-a» (Heisenberg, *Wandlungen in den Grundlagen der Naturwissenschaft*, p.66). Nossa suspeita é provocada pelo fato de que somente quando os cientistas, «no decorrer do tempo», se deram conta dessa necessidade lógica, vieram a descobrir que a «matéria» não possuía qualidade alguma e portanto já não podia ser chamada de matéria.

lo que não somos, encontramos somente as configurações de nossa mente.

A dúvida cartesiana, logicamente a mais plausível, e cronologicamente a mais imediata conseqüência da descoberta de Galileu, foi, durante séculos, amenizada pela engenhosa transferência do ponto arquimediano para dentro do próprio homem, pelo menos no tocante às ciências naturais. Mas a «matematificação» da física, mediante a qual o homem renunciou aos sentidos para fins de adquirir conhecimento, teve, em seus últimos estágios, a inesperada mas plausível conseqüência de que toda pergunta que o homem faz à natureza é respondida em termos de configurações matemáticas às quais nenhum modelo pode jamais corresponder, visto que todo modelo teria que ser criado à imagem de nossas experiências sensoriais.[51] Neste instante, a conexão entre o pensamento e a experiência dos sentidos, inerente à condição humana, parece vingar-se de nós: embora a tecnologia demonstre a «verdade» dos mais abstratos conceitos da ciência moderna, prova apenas que o homem sempre pode aplicar os resultados de sua mente e que, não importa que sistema empregue para explicar os fenômenos naturais, será sempre capaz de adotá-lo como princípio orientador nas atividades de fabricar e agir. Tal possibilidade estava latente até mesmo nos primórdios da matemática moderna, quando se verificou que as verdades numéricas podiam ser perfeitamente traduzidas em relações espaciais. Se, portanto, a ciência de hoje, em sua perplexidade, aponta as conquistas da técnica para «provar» que estamos lidando com uma «ordem autêntica» dada na natureza,[52] parece ter caído num círculo vicioso: os cientistas formulam hipóteses para conciliar seus experimentos e em seguida empregam esses experimentos para verificar as hipóteses; e é óbvio que, durante todo o tempo, estão lidando com uma natureza hipotética.[53]

51. Nas palavras de Erwin Schrödinger: «À medida em que os olhos de nossa mente penetram distâncias cada vez menores e tempos cada vez mais curtos, vemos a natureza comportar-se de modo tão inteiramente diverso daquilo que observamos em corpos visíveis e palpáveis em torno de nós que *nenhum* modelo concebido à base de nossas experiências em larga escala pode jamais ser 'exato'» (*Science and Humanism* (1952), p.25).

52. Heisenberg, *Wandlungen in den Grundlagen*, p.64.

53. O melhor exemplo disto é uma afirmação de Planck, citado num esclarecedor artigo de Simone Weil (publicado com o pseudônimo

Em outras palavras, o mundo da experimentação científica sempre parece capaz de tornar-se uma realidade criada pelo homem; e isto, embora possa aumentar o poder humano de criar e de agir, até mesmo de criar um mundo, a um grau muito além do que qualquer época anterior ousou imaginar em sonho ou fantasia, torna, infelizmente, a aprisionar o homem — e agora com muito mais eficácia — na prisão de sua própria mente, nas limitações das configurações que ele mesmo criou. No momento em que ele deseja aquilo que todas as épocas anteriores eram capazes de fazer, ou seja, experimentar a realidade daquilo que ele próprio não é, verifica que a natureza e o universo «se lhe escapam», e que é impossível representar um universo construído segundo o comportamento da natureza durante o experimento e de acordo com os próprios princípios que o homem é capaz de traduzir tecnicamente em realidade prática. O fato novo não é que existam coisas das quais não podemos formar uma imagem — essas «coisas» sempre foram conhecidas, e entre elas estava a «alma» —, mas sim que as coisas materiais, que vemos e representamos e a partir das quais medimos as coisas imateriais que não podemos visualizar, sejam igualmente «inimagináveis». Com o desaparecimento do mundo tal como dado aos sentidos, desaparece também o mundo transcendental, e com ele a possibilidade de transcender-se o mundo material em conceito e pensamento. Não é surpreendente, portanto, que o novo universo seja não apenas «praticamente inacessível mas nem ao menos imaginável», pois, «não importa como o concebamos, está errado;

de «Emil Novis» sob o título de «Réflexions à propos de la théorie des quanta», em *Cahiers du Sud* (dezembro de 1942), que, na tradução francesa, diz o seguinte: «Le créateur d'une hypothèse dispose de possibilités pratiquement illimitées, il est aussi peu lié par le fonctionnement des organes de ses sens qu'il ne l'est par celui des instruments dont il se sert. ... On peut même dire qu'il se crée une géometrie à sa fantasie. ... C'est pourquoi aussi jamais des mesures ne pourront confirmer ni infirmer directement une hypothèse; elles pourront seulement en faire ressortir la convenance plus ou moins grande». Adiante, Simone Weil mostra algo «infiniment plus précieux» que a ciência é posta em risco em conseqüência dessa crise, a noção da verdade. Passa-lhe despercebido, porém, o fato de que a maior perplexidade desse estado de coisas decorre do fato inegável de que essas hipóteses «funcionam». (Devo a uma exaluna minha, Srta Beverly Woodward, a referência a este artigo pouco divulgado.)

talvez não tão desprovido de sentido como um 'círculo triangular', mas muito mais absurdo que um 'leão alado'».[54]

A dúvida universal de Descartes atingiu agora o cerne da própria ciência física; porque o caminho da fuga para a mente do próprio homem é bloqueado quando se verifica que o moderno universo físico não só está fora do alcance de qualquer representação — o que seria de esperar sob o pressuposto de que a natureza e o Ser não se revelam aos sentidos — mas é também inconcebível e inimaginável em termos de raciocínio puro.

— 41 —

A Inversão de Posições entre a Contemplação e a Ação

Talvez a mais grave conseqüência espiritual das descobertas da era moderna e, ao mesmo tempo, a única que não podia ser evitada, uma vez que seguiu muito de perto a descoberta do ponto de vista arquimediano e o resultante advento da dúvida cartesiana, foi a inversão da ordem hierárquica entre a *vita contemplativa* e a *vita activa*.

Para que compreendamos quão fortes eram os motivos dessa inversão, precisamos em primeiro lugar nos desfazer do atual preconceito que atribui o desenvolvimento da ciência moderna, vista sua aplicabilidade, a um desejo pragmático de melhorar as condições da vida humana na terra. A história mostra claramente que a moderna tecnologia resultou não da evolução daquelas ferramentas que o homem sempre havia inventado para o duplo fim de atenuar o labor e de erigir o artifício humano, mas exclusivamente da busca de conhecimento inútil, inteiramente desprovido de senso prático. Assim, o relógio, um dos primeiros instrumentos modernos, não foi inventado para os fins da vida prática, mas exclusivamente para a finalidade altamente «teórica» de realizar certos experimentos com a natureza. É certo que esta invenção, logo que a sua utilidade prática foi percebida, mudou o ritmo e a própria fisionomia da vida humana; mas isto, do ponto de vista dos seus inventores, foi mero acidente. Se tivéssemos de confiar somente nos chamados instintos práticos do homem, jamais teria havido qualquer tecnologia digna de nota; e, embora as invenções técnicas hoje existentes

54. Schrödinger, *op. cit.*, p.26.

tragam em si certo ímpeto que, provavelmente, gerará melhoras até certo ponto, é pouco provável que o nosso mundo condicionado à técnica pudesse sobreviver, e muito menos continuar a desenvolver-se, se conseguíssemos nos convencer de que o homem é, antes de tudo, uma criatura prática.

Seja como for, a experiência fundamental que existe por trás da inversão de posições entre a contemplação e a ação foi precisamente que a sede humana de conhecimento só pôde ser mitigada depois que o homem depositou sua fé no engenho das próprias mãos. Não que o conhecimento e a verdade já não fossem importantes, mas só podiam ser atingidos através da «ação», e não da contemplação. Foi um instrumento, o telescópio, obra da mão do homem, que finalmente forçou a natureza ou, melhor, o universo a revelar seus segredos. As razões para que se confiasse no *fazer* e se desconfiasse do *contemplar* ou *observar* tornaram-se ainda mais fortes após o resultado das primeiras pesquisas ativas. Desde que o ser e a aparência se divorciaram, quando já não se esperava que a verdade se apresentasse, se revelasse e se mostrasse ao olho mental do observador, surgiu uma verdadeira necessidade de buscar a verdade atrás de aparências enganosas. Realmente, nada merecia menos fé para quem quisesse adquirir conhecimento e aproximar-se da verdade que a observação passiva ou a mera contemplação. Para que tivesse certeza, o homem tinha que *verificar* e, para conhecer, tinha que agir. A certeza do conhecimento só podia ser atingida mediante dupla condição: primeiro, que o conhecimento se referisse apenas àquilo que o próprio homem havia feito — de sorte que o ideal passava a ser o conhecimento matemático, no qual se lida apenas com entidades produzidas pela própria mente — e, segundo, que o conhecimento fosse de tal natureza que só pudesse ser verificado mediante ação adicional.

Desde então, a verdade científica e a verdade filosófica separaram-se de vez; a verdade científica não só não precisa ser eterna, como não precisa sequer ser compreensível ou adequada ao raciocínio humano. Muitas gerações de cientistas foram necessárias antes que a mente humana desenvolvesse suficiente ousadia para encarar frontalmente esta implicação da modernidade. Se a natureza e o universo são produtos de um fabricante divino, e se a mente humana é incapaz de compreender aquilo que não tenha sido feito pelo próprio homem, então o homem não pode de modo algum esperar aprender da natureza coisa alguma que não possa compreender. Pode ser capaz, graças ao seu engenho, de descobrir e até

mesmo imitar os métodos dos processos naturais, mas isto não significa que esses métodos tenham sentido para ele — não precisam ser inteligíveis. De fato, nenhuma revelação divina supostamente supra-racional e nenhuma verdade filosófica supostamente impenetrável jamais ofendeu tanto a razão humana como certos resultados da ciência moderna. Podemos realmente dizer com Whitehead: «Só Deus sabe que aparente tolice não virá a ser verdade amanhã».[55]

Sem dúvida, a mudança que ocorreu no século XVII foi mais radical do que se pode depreender da simples inversão da ordem tradicional entre a contemplação e ação. A rigor, essa inversão tinha a ver apenas com a relação entre o pensar e o fazer, ao passo que a contemplação, no sentido original de contemplar a verdade, foi inteiramente abolida. Pois pensamento e ação não são a mesma coisa. Tradicionalmente, concebia-se o pensamento como a maneira mais direta e importante de chegar-se à contemplação da verdade. Desde Platão, e provavelmente desde Sócrates, compreendia-se o pensamento como diálogo interior no qual o homem fala consigo mesmo (*eme emauto*, para usar a expressão corrente nos diálogos de Platão); e, embora esse diálogo não tenha qualquer manifestação externa e chegue a exigir a cessação mais ou menos completa de todas as outras atividades, constitui por si um estado eminentemente ativo. Sua inatividade interior é completamente diferente da passividade, a completa quietude na qual a verdade finalmente se revela ao homem. O escolasticismo medieval, que via a filosofia como serva da teologia, bem poderia ter parecido interessante a Platão e a Aristóteles; ambos, embora num contexto muito diferente, viam nesse processo dialógico de pensar um modo de preparar a alma e levar a mente à contemplação da verdade situada além do pensamento e da fala — uma verdade que era *arrheton*, impossível de ser comunicada através de palavras, como disse Platão,[56] ou que ficava além do discurso, como disse Aristóteles.[57]

55. *Science and the Modern World*, p.116.

56. Na *Epistola VII* 341C; *rheton gar oudamos estin hos alla mathemata* («pois jamais pode ser expresso em palavras como as outras coisas que aprendemos»).

57. Veja-se esp. *Ética a Nicômaco* 1142a25 ff. e 1143a36 ff. A tradução inglesa corrente destorce o significado porque interpreta *logos* como «razão» ou «argumento».

Assim, a inversão que ocorreu na era moderna não consistiu em promover a ação à posição outrora ocupada pela contemplação como o mais alto estado de que os seres humanos são capazes — como se, daí por diante, a ação fosse a finalidade última em benefício da qual se devia exercer a contemplação, tal como, até então, todas as atividades da *vita activa* tinham sido julgadas e justificadas na medida em que tornavam possível a *vita contemplativa*. A inversão tinha a ver somente com a atividade de pensar que, daí por diante, passou a ser a serva da ação como havia sido a *ancilla theologiae*, a serva da contemplação da verdade divina na filosofia medieval e a serva da contemplação da verdade do Ser na filosofia dos antigos. Por si, a contemplação perdeu todo e qualquer sentido.

De certa forma, perdemos de vista o radicalismo desta inversão devido a uma outra, com a qual é freqüentemente identificada e que, desde Platão, vem dominando a história do pensamento ocidental. Quem quer que leia a alegoria da Caverna na *República* de Platão à luz da história grega logo percebe que a *periagoge*, a «viravolta» que Platão exige do filósofo, constituía na verdade uma inversão da ordem do mundo homérico. Não é a vida após a morte, como no Hades homérico, mas a vida comum na terra que é situada numa «caverna», num submundo; a alma não é a sombra do corpo, mas o corpo é que é a sombra da alma; e o movimento fantasmal e sem sentido atribuído por Homero à existência inerte da alma no Hades após a morte é agora comparada às ações sem sentido de homens que não deixam a caverna da existência humana para contemplar as idéias eternas visíveis no céu.[58]

Neste contexto, interesso-me apenas pelo fato de que a tradição platônica do pensamento filosófico e político começou com uma inversão, e que esta inversão original determinou em grande parte as correntes de pensamento nas quais a filosofia ocidental caía quase automaticamente sempre que não era animada por um forte e original impulso filosófico. De fato, a filosofia acadêmica vem sendo, desde então, dominada por uma incessante troca de posições, entre idealismo e materialismo, transcendentalismo e imanentismo, realismo e nominalismo, hedonismo e ascetismo, e assim por diante. O que importa aqui é a inversibilidade de todos estes sistemas, o fato de que podem ser virados «de cabeça para

58. É principalmente o emprego, por Platão, das palavras *eidolon* e *skia* na história da Caverna que transforma a narrativa numa inversão de Homero e réplica a este; pois estas são as palavras chaves da descrição que o Homero faz do Hades na *Odisséia*.

baixo» ou «de pés para cima» a qualquer momento da história sem precisar, para tal inversão, de eventos históricos ou alterações dos elementos estruturais envolvidos. Em si, os conceitos permanecem os mesmos, não importa o lugar que ocupem nas várias ordens sistemáticas. Uma vez que Platão havia conseguido tornar reversíveis estes elementos e conceitos estruturais, as inversões no decorrer da história intelectual não precisavam de mais nada a não ser a experiência puramente intelectual, uma experiência dentro do âmbito da estrutura do próprio pensamento conceitual. Essas inversões já haviam tido início nas escolas filosóficas dos últimos séculos da antiguidade, e permaneceram como parte da tradição ocidental. É ainda a mesma tradição, o mesmo jogo intelectual com um par de antíteses que comanda, até certo ponto, as famosas inversões modernas das hierarquias espirituais, como a de Marx, na qual ele virou de cabeça para baixo a dialética de Hegel, ou a de Nietzsche, que reavaliou o sensual e o natural em comparação com o suprasensual e o sobrenatural.

A inversão de que trato aqui, a conseqüência das descobertas de Galileu, embora tenha sido muitas vezes interpretada em termos de inversões tradicionais e, portanto, como integrando a história ocidental das idéias, é de natureza completamente diferente. A convicção de que a verdade objetiva não é dada ao homem e que ele só pode conhecer aquilo que ele mesmo faz não advém do ceticismo, mas de uma descoberta demonstrável e, portanto, não leva à resignação, mas a uma atividade redobrada ou ao desespero. A perda do mundo na filosofia moderna, cuja introspecção descobriu a consciência como sentido interior com o qual o indivíduo sente os seus sentidos, e verificou que ela era a única segurança da realidade, difere não só em grau da antiga suspeita dos filósofos em relação ao mundo e aos outros seres que com eles compartilhavam o mundo; agora, o filósofo já não volta as costas a um mundo de enganosa perecibilidade para encarar outro mundo de verdade eterna, mas volta as costas a ambos e se recolhe dentro de si mesmo. O que descobre na região do ser interior é, novamente, não uma imagem cuja permanência pode ser observada e contemplada, mas, ao contrário, o constante movimento das percepções sensoriais e a atividade mental, em movimento não menos constante. Desde o século XVII, a filosofia produziu seus melhores e menos discutidos resultados quando investigava, num supremo esforço de auto-inspeção, os processos dos sentidos e da mente. Sob este aspecto, grande parte da filosofia moderna é, realmente, uma teoria da cognição e da psicologia; e, nos poucos casos em que as potencialidades do método cartesiano de introspecção foram plenamente realizadas por homens como Pascal, Kierkegaard e Nietzsche, somos tentados a dizer que os filósofos experimentaram com o próprio ser não menos radicalmente e talvez mais afoitamente que os cientistas experimentaram com a natureza.

Por mais que possamos admitir a coragem e respeitar a extraordinária engenhosidade dos filósofos no decorrer de toda a era moderna, não se pode negar que a sua influência e a sua importância diminuíram como nunca antes. Não foi no pensamento da Idade Média, mas no da era moderna, que a filosofia passou a segundo ou mesmo a terceiro plano. Depois que Descartes baseou sua filosofia nas descobertas de Galileu, a filosofia parece condenada a seguir sempre um passo atrás dos cientistas e de suas descobertas, ainda mais espantosas que as de Galileu, cujos princípios tenta arduamente descobrir *ex post facto* e ajustar a alguma interpretação geral da natureza do conhecimento humano. Como tal, porém, a filosofia não era necessária aos cientistas que — pelo menos até o nosso tempo — acreditavam não precisar de uma serva, e muito menos uma que pretendesse «carregar o archote à frente da sua graciosa ama» (Kant). Os filósofos tornaram-se epistemologistas, preocupados com uma teoria global da ciência da qual os cientistas não necessitavam, ou tornaram-se realmente aquilo que Hegel queria que fossem: os órgãos do *Zeitgeist*, os porta-vozes através dos quais o estado de espírito geral da época era expresso com clareza conceitual. Em ambos os casos, quer pesquisassem a natureza ou a história, tentavam compreender e fazer face ao que estava acontecendo sem a sua ajuda. Obviamente, a filosofia sofreu mais com a modernidade que qualquer outro campo de ocupação humana; e é difícil dizer se sofreu mais em decorrência da quase automática elevação da atividade a uma dignidade completamente inesperada e sem precedentes ou da perda da verdade tradicional, ou seja, do conceito de verdade que havia por trás de toda a nossa tradição.

— 42 —

A Inversão dentro da *Vita Activa* e a Vitória do *Homo Faber*

As primeiras atividades da *vita activa* a se promoverem à posição antes ocupada pela contemplação foram as atividades de

fazer e fabricar — prerrogativas do *homo faber*. Isto não deixava de ser natural, visto que foi um instrumento, e portanto o homem na medida em que é fabricante de instrumentos, que levou à moderna revolução. De lá para cá, todo progresso científico tem tido íntima relação com o desenvolvimento cada vez mais sofisticado da manufatura de novos utensílios e instrumentos. Enquanto, por exemplo, os experimentos de Galileu com a queda de corpos pesados podiam ter sido realizados em qualquer época da história, caso os homens sentissem alguma inclinação de procurar a verdade através de experimentos, a experiência de Michelson com o interferômetro em fins do século XIX dependeu não apenas do seu «gênio experimental», mas «necessitou do avanço geral da tecnologia» e, portanto, «não poderia ter sido realizada antes».[59]

Não foi somente a parafernália de instrumentos e, portanto, o auxílio que o homem teve que ir buscar no *homo faber* para adquirir conhecimento que fez com que essas atividades subissem de sua antiga posição humilde na hierarquia das capacidades humanas. Mais decisivo que isto foi o elemento de fabricação presente no próprio experimento, que produz os seus próprios fenômenos de observação e, portanto, depende desde o início das capacidades produtivas do homem. O emprego da experimentação para fins de conhecimento já era conseqüência da convicção de que o homem só pode conhecer aquilo que ele mesmo fabrica, pois esta convicção significava que ele poderia aprender algo acerca das coisas que não fez se calculasse e imitasse os processos através dos quais essas coisas passaram a existir. A tão discutida mudança de ênfase na história da ciência, da velha questão de «o que» uma coisa é e «por que» existe para a nova questão de «como» veio a existir, é decorrência direta desta convicção, e a resposta só pode ser encontrada na experiência. Esta repete os processos naturais, como se o próprio homem estivesse a ponto de fazer os objetos da natureza; e, embora nos primeiros estágios da era moderna nenhum cientista responsável teria imaginado a medida em que o homem é realmente capaz de «fabricar» a natureza, ainda assim todo cientista abordou a natureza, desde o início, do ponto de vista d'Aquele que a fez — e isto não por motivos práticos de aplicabilidade técnica, mas exclusivamente pela razão «teórica» de que a certeza do conhecimento não podia ser obtida de outra forma: «Dai-me a matéria e eu construirei com ela um mundo, isto é, dai-me a matéria e eu vos

59. Whitehead, *Science and the Modern World*, pp.116-17.

mostrarei como o mundo foi criado a partir dela».[60] Estas palavras de Kant epitomizam a moderna amálgama do fazer e do conhecer, pela qual é como se alguns séculos de conhecimento sob a forma de aprendizado fossem necessários para preparar o homem moderno para fazer aquilo que ele desejava conhecer.

A produtividade e a criatividade, que iriam tornar-se os mais altos ideais e até mesmo ídolos da era moderna em seus estágios iniciais, são qualidades inerentes ao *homo faber*, ao homem como construtor e fabricante. Contudo, percebe-se outro elemento, talvez ainda mais significativo, na versão moderna destas faculdades. A mudança do «por que» e do «o que» para o «como» implica que os verdadeiros objetos do conhecimento já não são coisas ou movimentos eternos, mas processos, e portanto o objeto da ciência já não é a natureza ou o universo, mas a história — a história de como vieram a existir a natureza, a vida ou o universo. Muito antes que a era moderna adquirisse sua inédita consciência histórica e o conceito de história passasse a dominar a filosofia moderna, as ciências naturais haviam-se transformado em disciplinas históricas; e, no século XIX, acrescentaram às disciplinas mais antigas da física e da química, da zoologia e da botânica, as novas ciências naturais da geologia ou história da Terra, da biologia ou história da vida, da antropologia ou história da vida humana e, de modo mais geral, a história natural. Em todos estes casos, o processo de evolução, conceito-chave das ciências históricas, tornou-se o conceito central também das ciências físicas. A natureza, pelo fato de só poder ser conhecida em processos que o engenho humano, a engenhosidade do *homo faber*, podia repetir e refazer na experimentação, tornou-se um processo,[61] e o significado e a importância de todas as coisas naturais decorriam unicamente das funções que elas exerciam no processo global. Em lugar do conceito do Ser, encontramos agora o

60. «Gebet mir Materie, ich will eine Welt daraus bauen! das ist, gebet mir Materie, ich will euch zeigen, wie eine Welt daraus entstehen soll» (veja-se o prefácio de Kant à sua *Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels*).

61. Entre os axiomas da moderna ciência natural, em todos os seus ramos, estão os seguintes: a «natureza é um processo» e, portanto, «o fato ulterior para a percepção sensorial é o evento»; a ciência natural lida somente com ocorrências, acontecimentos ou eventos, mas não com coisas; «fora dos acontecimentos, nada existe» (veja-se Whitehead, *The Concept of Nature*, pp.53, 15, 66).

conceito de Processo. E, se é da natureza do Ser apresentar-se e revelar-se, é da natureza do Processo permanecer invisível, algo cuja existência pode apenas ser inferida da presença de certos fenômenos. Originariamente, esse processo foi o da fabricação que «desaparece no produto», e baseou-se na experiência do *homo faber*, que sabia que um processo de produção precede necessariamente a existência de todo objeto.

Contudo, embora esta insistência no processo de fabricação, ou a insistência em considerar todas as coisas como resultado de um processo de fabricação, seja característica do *homo faber* e do âmbito de sua experiência, a ênfase exclusiva que a era moderna colocou sobre ele às custas de todo interesse nas coisas, nos próprios produtos, constitui fato inteiramente novo. Na verdade, transcende a mentalidade do homem como fazedor de instrumentos e fabricante, para quem, ao contrário, o processo de produção era apenas um meio de atingir um fim. No caso, do ponto de vista do *homo faber*, era como se o meio, o processo de produção ou de desenvolvimento fosse mais importante que o fim, o produto acabado. O motivo para esta mudança de ênfase é óbvio: o cientista criava apenas para conhecer, não para produzir coisas; estas eram meros subprodutos ou efeitos colaterais. Ainda hoje todos os verdadeiros cientistas concordarão que a aplicabilidade técnica de suas pesquisas é mero subproduto do seu trabalho.

Enquanto predominou o conceito mecanicista do mundo, que era, *par excellence*, o conceito do mundo do *homo faber*, não se chegou a perceber inteiramente a importância dessa inversão. Esse conceito encontrou sua teoria mais plausível na famosa analogia da relação entre a natureza e Deus com a relação entre o relógio e o relojoeiro. O que interessa em nosso contexto não é tanto o fato de que a idéia de Deus no século XVIII era concebida à imagem do *homo faber*, mas sim que, neste caso, o caráter processológico da natureza era ainda limitado. Embora todas as coisas naturais já houvessem sido engolfadas no processo pelo qual haviam passado a existir, a natureza como um todo ainda não era um processo, e sim o produto final mais ou menos estável de um fabricante divino. Se a imagem do relógio e do relojoeiro é tão impressionantemente apropriada, é que contém tanto a noção da natureza como processo na imagem dos movimentos do relógio quanto a noção do seu caráter de objeto ainda intato, na imagem do próprio relógio e de seu fabricante.

Neste ponto, é importante lembrar que a suspeita, especificamente moderna, de que o homem não é capaz de receber a verdade, a desconfiança em relação a tudo quanto é dado e, portanto, a nova confiança na fabricação e na introspecção, inspirada na esperança de que, na esfera da consciência, o conhecimento e a atividade de produzir coincidiriam, não foram meras decorrências diretas da descoberta do ponto arquimediano no universo, fora da Terra. Antes, foram as conseqüências necessárias dessa descoberta para o próprio descobridor, na medida em que ele era e continuava a ser criatura terrena. Esse íntimo relacionamento entre a mentalidade moderna e a reflexão filosófica implica que a vitória do *homo faber* não podia permanecer restrita ao emprego de novos métodos nas ciências naturais — a experimentação e a «matematização» da pesquisa científica. Uma das conclusões mais plausíveis da dúvida cartesiana era que a tentativa de compreender a natureza e, de modo geral, adquirir conhecimento acerca de coisas não produzidas pelo homem devia ser abandonada; ao invés disso, o homem devia voltar-se exclusivamente para as coisas que lhe deviam a existência. De fato, foi este tipo de argumento que fez com que Vico voltasse sua atenção da ciência natural para a história que, para ele, era a única esfera na qual o homem podia adquirir conhecimento seguro, exatamente porque nela lidava com os produtos da atividade humana.[62] A moderna descoberta da história e a consciência histórica deveram um dos seus maiores impulsos, não a um novo entusiasmo pela grandeza do homem, por seus feitos e sofrimentos, nem à

62. Vico (*op.cit.*, cap.4) diz explicitamente por que abandonou a ciência natural. O verdadeiro conhecimento da natureza é impossível, uma vez que esta foi criada por Deus e não pelo homem; Deus pode conhecer a natureza com a mesma certeza com que o homem conhece a geometria: *Geometrica demonstramus quia facimus; si physica demonstrare possemus, faceremus* («Podemos demonstrar a geometria porque a fizemos; para demonstrar o mundo físico, teríamos de fazê-lo»). Este pequeno tratado, escrito mais de quinze anos antes da primeira edição da *Scienza Nuova* (1725), é interessante sob vários aspectos. Vico critica todas as ciências naturais, mas não porque já visasse promover sua nova ciência da história; o que ele recomenda é o estudo da ciência moral e política, à qual, segundo ele, não se dava a devida atenção. A idéia de que a história é feita pelo homem, tal como a natureza é feita por Deus, deve ter-lhe ocorrido muitos anos mais tarde. Esta seqüência de eventos, embora extraordinária no início do século XVIII, passou a ser normal cem anos depois: sempre que a era moderna tinha razão de esperar nova filosofia política, recebia, ao invés, uma filosofia da história.

crença de que o significado da existência humana poderia ser encontrado na história da humanidade, mas ao desespero em relação à razão humana, que só parecia adequada diante de objetos fabricados pelo homem.

Anteriores à moderna descoberta da história, mas intimamente relacionadas com esta última em seus motivos, foram as tentativas feitas no século XVII no sentido de formular novas filosofias políticas, ou melhor, de inventar meios e instrumentos para a «fabricação de um animal artificial... o Commonwealth ou o Estado».[63] Para Hobbes, como para Descartes, «o motor principal foi a dúvida»,[64] e o método escolhido para estabelecer a «arte do homem», que lhe permitiria fabricar e governar seu próprio mundo como «Deus fez e governa este mundo» pela arte da natureza, é também a introspecção, a arte de «ler dentro de si próprio», pois esta leitura lhe mostrará «a similitude entre os pensamentos e paixões de um homem e os pensamentos e paixões de outro». Novamente aqui, as regras e critérios para a construção e o julgamento dessa mais humana de todas as «obras de arte»[65] humanas não se encontram fora do homem, não é algo que os homens tenham em comum numa realidade mundana percebida pelos sentidos ou pela mente. São, antes, engastados no interior do homem, abertos somente à introspecção, de sorte que sua própria validade baseia-se na premissa de que «não.. os objetos das paixões», mas as próprias paixões são as mesmas em todos os espécimes do gênero humano. Vemos aqui também a imagem do relógio, desta vez aplicada ao corpo humano e em seguida empregada aos movimentos das paixões. O estabelecimento do Commonwealth — a criação humana de «um homem artificial» — equivale à construção de um «autômato (uma máquina) que (se) move por meio de cordas e rodas, como um relógio».

Em outras palavras, o processo que, como vimos, invadira as ciências naturais através da experimentação, da tentativa de imitar, em condições artificiais, o processo de «fabricação» mediante o qual as coisas naturais passaram a existir, serve também e é ainda

63. Introdução de Hobbes a seu *Leviatã*.

64. Veja-se a excelente introdução de Michael Oakeshott ao *Leviatã* (Blackwell's Political Texts), p.xiv.

65. *Ibid.*, p.lxiv.

mais adequado como princípio da ação na esfera dos negócios humanos. Pois aqui os processos da vida interior, encontrados nas paixões através da introspecção, podem tornar-se critérios e normas para a criação da «vida automática» daquele «homem artificial» que é «o grande Leviatã». Os resultados produzidos pela introspecção, único método capaz de trazer conhecimento seguro, têm a natureza dos movimentos; só os objetos dos sentidos permanecem como são e suportam, precedem e sobrevivem ao ato da sensação; só os objetos das paixões são permanentes e fixos, na medida em que não são devorados pela realização de algum desejo desesperado; só os objetos do pensamento, mas nunca a atividade de pensar, ficam além do movimento e da perecibilidade. Os processos, portanto, e não as idéias, os modelos e as formas das coisas a serem criadas, tornam-se na era moderna os guias das atividades de fazer e de fabricar, que são as atividades do *homo faber*.

De grande importância foi a tentativa de Hobbes de introduzir os novos conceitos das atividades de fabricar e de prever na filosofia política — ou melhor, sua tentativa de aplicar as recém-descobertas qualidades da atividade da fabricação à esfera dos negócios humanos; o racionalismo moderno, tal como conhecido atualmente, armado do suposto antagonismo entre a razão e a paixão, jamais encontrou representante mais claro e inflexível. No entanto, foi precisamente no domínio dos negócios públicos que a nova filosofia se mostrou inadequada porque, por sua própria natureza, não podia compreender e nem mesmo acreditar na realidade. A idéia de que só aquilo que vou fazer será real — perfeitamente verdadeira e legítima na esfera da fabricação — é sempre derrotada pelo curso real dos acontecimentos, no qual nada acontece com mais freqüência que o totalmente inesperado. Agir no sentido de fazer alguma coisa, ou raciocinar no sentido de «prever as conseqüências», significa ignorar o inesperado, o próprio evento, uma vez que seria irrazoável ou irracional esperar o que não passa de «improbabilidade infinita». Mas, como o evento constitui a própria textura da realidade no âmbito dos negócios humanos, no qual o «altamente improvável ocorre regularmente», é altamente irrealista não contar com ele, ou seja, não contar com algo que ninguém pode prever de maneira segura. A filosofia política da era moderna, cujo maior representante é ainda Hobbes, tropeça na perplexidade de que o moderno racionalismo é irreal e o realismo moderno é irracional — o que é apenas outra maneira de dizer que a realidade e a razão humana se divorciaram. O gigantesco empreendimento de Hegel —

de reconciliar o espírito com a realidade (*den Geist mit der Wirklichkeit zu versöhnen*), reconciliação que é a mais profunda preocupação de todas as modernas teorias da história — baseou-se na percepção de que a razão moderna soçobrava nos escolhos da realidade.

O fato de que a moderna alienação do mundo foi suficientemente radical para estender-se até mesmo à mais mundana das atividades humanas, ao trabalho e a reificação, à fabricação de coisas e à construção do mundo, distingue as atitudes e avaliações modernas ainda mais nitidamente daquelas da tradição que a mera inversão de posições entre a contemplação e a ação, entre a atividade de pensar e a atividade de agir, parece indicar. O rompimento com a contemplação foi consumado não com a promoção do homem fabricante à posição antes ocupada pelo homem contemplativo, mas com a introdução do conceito de processo na atividade da fabricação. Comparada a isto, a nova e surpreendente ordem hierárquica dentro da *vita activa*, na qual a fabricação passou a ocupar o lugar que antes cabia à ação política, é de somenos importância. Vimos anteriormente que esta hierarquia já fora de fato, embora não expressamente, anulada nos primórdios da filosofia política pela profunda suspeita dos filósofos em relação à política em geral e à ação em particular.

A questão torna-se um tanto confusa porque a filosofia dos gregos segue ainda a ordem estabelecida pela *polis* mesmo quando se volta contra ela. Mas Platão e Aristóteles, em seus escritos estritamente filosóficos (aos quais, naturalmente, é preciso recorrer quando se deseja conhecer seus pensamentos mais profundos), tendem a inverter a relação entre trabalho e ação a favor do trabalho. Assim, numa discussão dos diferentes tipos de cognição em sua *Metafísica*, Aristóteles coloca a *dianoia* e a *episteme praktike*, o conhecimento prático e a ciência política, em último lugar na hierarquia, sobrepondo-lhes a ciência da fabricação, a *episteme poietike*, que precede imediatamente e leva à *theoria*, ou a contemplação da verdade.[66] E o motivo desta predileção na filosofia não é de modo algum a suspeita contra a ação, inspirada pela política, que antes mencionamos, mas a outra suspeita, filosoficamente muito mais compulsiva, de que a contemplação e a fabricação (*theoria* e *poiesis*) têm estreita afinidade e não a oposição inequívoca que existe entre a contemplação e a ação. O ponto crucial de similaridade, pelo menos na filosofia grega, era que a contemplação, a observação de

66. *Metafísica* 1025b25 ff., 1064a17 ff.

algo, era vista como elemento inerente também à fabricação, na medida em que o trabalho do artífice era guiado pela «idéia», pelo modelo que ele contemplava antes de iniciar o processo de fabricação e depois que este havia terminado, primeiro para saber o que fabricar e, depois, para julgar o produto final.

Historicamente, a origem desta contemplação, que vemos descrita pela primeira vez na escola socrática, é, pelo menos, dupla. Por um lado, reside na conexão óbvia e sistemática com a famosa assertiva de Platão, citada por Aristóteles, de que o *thaumazein*, o choque da admiração, do espanto ante o milagre do Ser, é o começo de toda filosofia.[67] Parece-me altamente provável que esta afirmação platônica seja o resultado imediato da experiência, talvez a mais surpreendente, que Sócrates oferecia aos seus discípulos: vê-lo repetidamente submergir de súbito em seus pensamentos e absorver-se de tal forma com eles que permanecia imóvel durante muitas horas. E não seria menos plausível que essa admiração e esse choque fossem essencialmente mudos, isto é, que o seu verdadeiro conteúdo fosse intraduzível em palavras. Pelo menos, isto explicaria por que Platão e Aristóteles, para os quais o *thaumazein* era o começo da filosofia, concordavam também — apesar de tantos importantes desacordos — que algum estado de mudez, o estado contemplativo essencialmente mudo, fosse o objetivo da filosofia. Na verdade, *theoria* é apenas outra palavra para *thaumazein*; a contemplação da verdade à qual o filósofo chega finalmente é o assombro mudo, filosoficamente purificado, com o qual começou.

Há, porém, outro aspecto desta questão cuja expressão mais clara encontramos na doutrina das idéias de Platão, em seu conteúdo e em sua terminologia e exemplificação. Estas baseiam-se nas experiências do artífice, que vê diante dos olhos da mente a forma do modelo segundo o qual fabrica o objeto. Para Platão, esse modelo, que o artesanato pode apenas imitar mas não criar, não é produto da mente humana, mas algo que lhe é dado. Como tal, possui

67. Quanto a Platão, veja-se *Teéteto* 155: *Mala gar philosophou touto to pathos, to thaumazein; ou gar alle arche philosophias e haute* («Pois assombro é o que mais sente o filósofo, e a filosofia não tem outra origem senão esta»). Aristóteles, que no início de sua *Metafísica* (982b12 ff.) parece repetir Platão quase textualmente — «Pois é devido ao seu espanto que os homens começam a filosofar, tanto hoje como antes» — faz desse espanto uso completamente diferente: para ele, a verdadeira motivação da filosofia reside no desejo de «fugir da ignorância».

um grau de permanência e excelência que não é atingido, mas ao contrário deteriorado ao materializar-se através de mãos humanas. O trabalho torna perecível e estraga a excelência do que permanecia eterno enquanto era objeto da mera contemplação. Portanto, a atitude adequada em relação aos modelos que guiam o trabalho e a fabricação, isto é, em relação às idéias platônicas, é deixá-las como são e como se apresentam aos olhos interiores da mente. Se o homem renunciar à sua capacidade de trabalhar e nada fizer, pode contemplá-las, e assim participar de sua eternidade. Neste particular, a contemplação é bem diferente do estado de embevecimento e espanto com o qual o homem reage ao milagre do Ser como um todo; é e continua a ser parte integrante de um processo de fabricação, embora se tenha divorciado de toda atividade e ação; nela, a contemplação do modelo, que agora não orientará ação alguma, é prolongada e usufruída pelo prazer que oferece apenas por si mesma.

Na tradição da filosofia, foi este segundo tipo de contemplação que passou a predominar. Assim, a imobilidade que, no estado de admiração muda, não é mais que resultado acidental e inintencional da absorção, passa a ser a condição e, conseqüentemente, a primeira característica da *vita contemplativa*. Não é o assombro que subjuga o homem e o lança na imobilidade, mas é através da cessação consciente da atividade, da atividade da fabricação, que o estado contemplativo é atingido. Pelo que lemos de fontes medievais sobre as alegrias e deleites da contemplação, parece que os filósofos queriam a todo custo que o *homo faber* lhes ouvisse o apelo e deixasse cair as armas, percebendo afinal que o seu maior desejo, o desejo de permanência e imortalidade, não pode ser satisfeito pela atividade, mas somente quando se compreende que o belo e o eterno não podem ser fabricados. Na filosofia de Platão, o assombro mudo, que é o começo e o fim da filosofia, juntamente com o amor do filósofo pelo eterno e o desejo do artífice de atingir permanência e imortalidade, interpenetram-se de tal modo que se tornam quase indiferenciáveis. No entanto, o próprio fato de que o assombro mudo do filósofo parecia uma experiência reservada a poucos, ao passo que o breve olhar contemplativo do artífice era conhecido de muitos, contribuiu grandemente para favorecer a contemplação derivada basicamente das experiências do *homo faber*. E já tivera bastante influência sobre Platão, que foi buscar seus exemplos na esfera da fabricação porque estavam mais próximos de uma experiência humana mais geral, vindo a ter influência ainda maior quando certo tipo de contemplação e meditação foi exigido de todos, como no cristianismo medieval.

Assim, não foram basicamente o filósofo e o mudo assombro filosófico que moldaram o conceito e a prática da contemplação e da *vita contemplativa*, mas sim o *homo faber* dissimulado; foi o homem fazedor e fabricante, cuja tarefa é violentar a natureza a fim de construir para si mesmo um lar permanente, e que agora era persuadido a renunciar à violência, bem como a toda e qualquer atividade, a deixar as coisas como estavam e procurar seu lar na morada contemplativa, vizinha do imperecível e do eterno. O *homo faber* podia ser levado a tal mudança de atitude porque conhecia a contemplação e alguns dos seus deleites em sua própria experiência; não tinha que reformular completamente o seu estado de ânimo, fazer uma verdadeira *periagoge*, uma reviravolta radical. Bastava-lhe deixar cair as armas e prolongar infinitamente o ato de contemplar o *eidos*, a forma eterna e o modelo eterno que antes procurava imitar, e cuja excelência e beleza sabia agora que só poderia arruinar com qualquer tentativa de reificação.

Portanto, se o moderno desafio à prioridade da contemplação em relação a todo de tipo de atividade não houvesse feito mais que virar de cabeça para baixo a ordem estabelecida entre as atividades de fabricar e contemplar, a contemplação teria ainda assim permanecido na estrutura tradicional. Esta estrutura, porém, foi completamente violada quando, no conceito da própria fabricação, a ênfase mudou inteiramente, passando do produto e do modelo permanente e orientador para o processo de fabricação, afastando-se da questão de «o que» uma coisa é e de que tipo de coisa deve ser produzida para a questão de «como» e através de que meios e processos ela veio a existir e pode ser reproduzida. Porque isto implicava, ao mesmo tempo, que já não se acreditava que a contemplação pudesse produzir a verdade, e que havia perdido a sua posição na própria *vita activa* e, conseqüentemente, no âmbito da experiência humana comum.

— 43 —

A Derrota do *Homo Faber* e o Princípio da Felicidade

Quando se consideram somente os eventos que levaram à era moderna e se examinam exclusivamente as conseqüências ime-

diatas da descoberta de Galileu, que devem ter atingido os melhores pensadores do século XVII com o impacto coercivo da verdade axiomática, a inversão de posições entre a contemplação e a fabricação, ou melhor, a eliminação da contemplação do âmbito das atividades humanas significativas, é um resultado quase natural e esperado. Parece igualmente plausível que essa inversão tenha promovido o *homo faber*, o fazedor e fabricante, e não o homem de ação ou o homem como *animal laborans*, à posição mais alta entre as potencialidades humanas.

E, realmente, entre as principais características da era moderna, desde o seu início até o nosso tempo, encontramos as atitudes típicas do *homo faber*: a «instrumentalização» do mundo, a confiança nas ferramentas e na produtividade do fazedor de objetos artificiais; a confiança no caráter global da categoria de meios e fins e a convicção de que qualquer assunto pode ser resolvido e qualquer motivação humana reduzida ao princípio da utilidade; a soberania que vê todas as coisas dadas como matéria-prima e toda a natureza como «um imenso tecido do qual podemos cortar qualquer pedaço e tornar a coser como quisermos»;[68] o equacionamento da inteligência com a engenhosidade, ou seja, o desprezo por qualquer pensamento que não possa ser considerado como «primeiro passo... para a fabricação de objetos artificiais, principalmente de instrumentos para fabricar outros instrumentos e permitir

68. Henri Bergson, *Evolution créatrice* (1948), p.157. Analisar a posição de Bergson na filosofia moderna levar-nos-ia a uma série de divagações. Mas sua insistência na prioridade do *homo faber* sobre o *homo sapiens*, e na fabricação como origem da inteligência humana, bem como o modo como ele, enfaticamente, opunha a vida à inteligência, são muito sugestivos. A filosofia de Bergson poderia facilmente ser interpretada como uma anamnese de como a antiga convicção da era moderna — quanto à relativa superioridade da fabricação em confronto com a atividade de pensar — foi superada e aniquilada pela convicção mais recente da absoluta superioridade da vida sobre tudo o mais. Por haver unido ambos estes elementos, o próprio Bergson pôde exercer influência tão decisiva sobre os primórdios das teorias trabalhistas na França. Não só as primeiras obras de Édouard Berth e Georges Sorel, mas também o *Homo faber* (1929) de Adriano Tilgher, devem sua terminologia principalmente a Bergson; o mesmo se aplica ainda a *L'Être et le travail* (1949), de Jules Vuillemin, embora este, como quase todos os autores franceses da atualidade, raciocine principalmente em termos hegelianos.

a infinita variedade de sua fabricação»;[69] e, finalmente, o modo natural de identificar a fabricação com a ação.

Seguir os meandros de tal mentalidade levar-nos-ia muito longe; e não é necessário, pois estes são facilmente identificados nas ciências naturais, nas quais o esforço puramente teórico é concebido como resultante do desejo de criar a ordem a partir da «mera desordem», da «desenfreada variedade da natureza»,[70] e nas quais, portanto, a predileção do *homo faber* por modelos de coisas a ser produzidas substitui as noções anteriores de harmonia e simplicidade. Essa predileção pode ser encontrada na economia clássica, cujo mais alto critério é a produtividade, e cujo preconceito contra qualquer atividade improdutiva é tão forte que o próprio Marx só pôde justificar o seu apelo de justiça para os operários apresentando a atividade improdutiva do labor na falsa roupagem do trabalho e da fabricação. E é mais evidente, naturalmente, nas tendências pragmáticas da filosofia moderna, que se caracterizam não apenas pela alienação cartesiana do mundo, mas também pela unanimidade com que a filosofia inglesa do século XVII em diante e a filosofia francesa do século XVIII adotaram o princípio da utilidade como a chave que abriria todas as portas à explicação da motivação e da conduta humanas. De modo geral, a mais antiga convicção do *homo faber* — de que «o homem é a medida de todas as coisas» — foi promovida ao posto de lugar-comum universalmente aceito.

O que exige explicação não é a moderna estima do *homo faber*, mas o fato de que essa estima tenha sido tão rapidamente seguida da promoção da atividade do labor à mais alta posição na ordem hierárquica da *vita activa*. Esta segunda inversão hierárquica dentro da *vita activa* ocorreu de modo mais gradual e menos dramático que a inversão de posições entre a contemplação e a ação em geral ou a inversão entre a ação e a fabricação em particular. A promoção do labor foi precedida por certos desvios e variações da mentalidade tradicional do *homo faber*, altamente característicos da era moderna e que, realmente, resultaram quase automaticamente da própria natureza dos eventos que deram origem à era moderna. O que mudou a mentalidade do *homo faber* foi a posição central do conceito de processo na modernidade. Para o *homo*

69. Bergson, *op.cit.*, p.140.

70. Bronowski, *op.cit.*

faber, a moderna troca de ênfase do «o que» para o "como», da coisa para o processo de sua fabricação, não foi de modo algum um bem isento de males. Roubava ao homem como fabricante e construtor aqueles padrões e medidas fixas e permanentes que, até a era moderna, sempre lhe haviam servido de guias em sua atividade e de critérios para seu julgamento. Não foi somente, e talvez nem mesmo basicamente, o desenvolvimento da sociedade comercial que, com a vitória triunfal do valor de troca sobre o valor de uso, introduziu em primeiro lugar o princípio da intercambialidade, depois a relativização e, finalmente, a desvalorização de todos os valores. Para a mentalidade do homem moderno, determinada pelo desenvolvimento da ciência moderna e o subseqüente desabrochar da moderna filosofia, era pelo menos igualmente decisivo que o homem passasse a se considerar parte integrante dos dois processos sobre-humanos e universais da natureza e da história, ambos aparentemente condenados a progredir infinitamente sem jamais alcançar qualquer *telos* inerente ou aproximar-se de qualquer idéia predeterminada.

Em outras palavras, o *homo faber*, ao emergir da grande revolução da modernidade, embora adquirisse engenhosidade jamais sonhada na fabricação de instrumentos para medir o infinitamente grande e o infinitamente pequeno, perdeu aquelas medidas permanentes que precedem e sobrevivem ao processo de fabricação e que constituem um absoluto confiável e autêntico em relação à atividade da fabricação. Certamente, nenhuma outra atividade da *vita activa* tinha tanto a perder com a eliminação da contemplação do âmbito das capacidades humanas importantes quanto a fabricação. Pois, ao contrário da ação, que consiste em parte no desencadeamento de processos, e ao contrário do labor, que segue de perto os processos metabólicos da vida biológica, a fabricação percebe os processos, quando chega a percebê-los, como simples meios para um fim, isto é, como algo secundário e derivado. Além disto, nenhuma outra capacidade tinha tanto a perder com a moderna alienação do mundo e a promoção da introspecção a expediente onipoderoso para a conquista da natureza quanto aquelas faculdades destinadas basicamente a construir um mundo e produzir coisas mundanas.

Talvez nada indique mais claramente o irrevogável fracasso do *homo faber* em afirmar-se na era moderna que a rapidez com que o princípio da utilidade, a própria quintessência de sua concepção do mundo, foi declarado inadequado e substituído pelo princípio «da maior felicidade do maior número».[71] Quando isto aconteceu, tornou-se evidente que a convicção da era moderna, de que o homem só pode conhecer aquilo que ele mesmo faz — aparentemente tão propícia à plena vitória do *homo faber* — seria invalidada e finalmente abolida pelo princípio ainda mais moderno do processo, cujos conceitos e categorias são inteiramente alheios às necessidades e aos ideais do *homo faber*. Pois o princípio da utilidade, embora o seu ponto de referência seja claramente o homem, que usa a matéria para produzir coisas, ainda pressupõe um mundo de objetos de uso em torno do homem, no qual o homem se movimenta. Se esta relação entre o homem e o mundo deixa de ser segura, se as coisas mundanas já não são basicamente consideradas em sua utilidade, mas como resultados mais ou menos acidentais do processo de produção que lhes deu existência, de sorte que o produto final do processo de produção já não é um fim verdadeiro e a coisa produzida é avaliada não em relação ao seu uso predeterminado mas em relação à sua capacidade de «produzir outra coisa», então pode-se obviamente objetar «que... seu valor é apenas secundário, e um mundo que não contém valores primários tampouco pode conter valores secundários».[72] Esta radical perda de valores dentro do limitado sistema de referência do *homo faber* ocorre quase automaticamente assim que ele se define, não como o fabricante de objetos e construtor do artifício humano que também inventa instrumentos, mas se considera primordialmente como fazedor de ins-

---

71. A fórmula de Jeremy Bentham em *An Introduction to the Principles of Moral and Legislation* (1789) lhe foi «sugerida por Joseph Priestley, e assemelhava-se muito a *la massima felicità divisa nel maggior numero* de Beccaria» (Introdução de Laurence J. Lafleur à ed. Hafner). Segundo Élie Halévy (*The Growth of Philosophic Radicalism* (Beacon Press, 1955)), tanto Beccaria como Bentham deviam muito a *De l'esprit* de Helvetius.

72. Lafleur, *op.cit.*, p.xi. O próprio Bentham manifesta sua insatisfação com uma filosofia meramente utilitária na nota acrescentada a uma edição posterior de sua obra (ed. Hafner, p.1): «A palavra *utilidade* não indica tão claramente as idéias de *prazer* e *dor* como o faz a palavra *felicidade*». Sua principal objeção é que a utilidade não é mensurável e, portanto, não «nos leva a considerar o *número*», sem o qual a «formação do critério de certo e errado» seria impossível. Bentham deduz seu princípio de felicidade do princípio de utilidade, divorciando o conceito de utilidade da noção de uso (veja-se cap.1, parágr.3). Esta separação constitui um marco na história do utilitarismo. Pois, embora seja verdade

trumentos e «especialmente (um fazedor) de instrumentos para fazer instrumentos», que só incidentalmente também produz coisas. Se é possível aplicar neste contexto o princípio da utilidade, deve referir-se basicamente não a objetos de uso, e não ao uso, mas ao processo de produção. Agora, tudo o que ajuda a estimular a produtividade e alivia a dor e o esforço torna-se útil. Em outras palavras, o critério final de avaliação não é de forma alguma a utilidade e o uso, mas a «felicidade», isto é, a quantidade de dor e prazer experimentada na produção ou no consumo das coisas.

A invenção, por Bentham, do «cálculo da dor e do prazer» apresentava não só a vantagem de introduzir, aparentemente, o método matemático nas ciências morais, mas a atração ainda maior de haver encontrado um princípio inteiramente baseado na introspecção. A «felicidade» de Bentham, a soma total dos prazeres menos as dores, é tanto um sentido interior que sente sensações e permanece alheio aos objetos do mundo quanto a consciência cartesiana, consciente de sua própria atividade. Além disto, a premissa básica de Bentham — de que o que há de comum a todos os homens não é o mundo, mas o fato de que a natureza humana é a mesma para todos, o que se manifesta na igualdade dos cálculos e no modo idêntico pelo qual todos os homens são afetados pela dor e pelo prazer — deriva diretamente dos primeiros filósofos da era moderna. Para esta filosofia, o «hedonismo» seria denominação ainda mais imprópria que para o epicurismo dos últimos estágios da antiguidade, com o qual o hedonismo moderno tem relação apenas superficial. O princípio de todo hedonismo, como vimos, não é o prazer, mas a supressão da dor; e Hume que, ao contrário de Bentham, era ainda um filósofo, sabia muito bem que, quem deseje fazer do prazer o fim último de toda ação humana, é levado a admitir que não o prazer, mas a dor, não o desejo, mas o medo, são os seus verdadeiros guias. «Se... perguntares por que (alguém) deseja a saúde, ele responderá prontamente: porque a doença é dolorosa. Se insistires em saber mais e pedires uma razão pela qual ele odeia a dor, ele não te poderá apresentar nenhuma. (A dor) é um fim último, sem qualquer subordinação a outro objeto».[73] A razão desta

que o princípio de utilidade havia sido concebido fundamentalmente em relação ao ego antes de Bentham, foi somente Bentham que esvaziou radicalmente a idéia de utilidade de qualquer referência a um mundo independente constituído de coisas de uso, e assim transformou o utilitarismo num egoísmo verdadeiramente «universalizado» (Halévy).

73. Citado por Halévy, *op.cit.*, p.13.

impossibilidade é que só a dor é inteiramente independente de qualquer objeto; só aquele que sente dor cessa, realmente, de sentir coisa alguma a não ser a si mesmo, ao passo que o prazer não se compraz em si mesmo, mas em algo além de si mesmo. A dor é o único sentido interior encontrado na introspecção cuja independência dos objetos palpáveis rivaliza a da certeza axiomática do raciocínio lógico e aritmético.

Conquanto esta fundamentação original na experiência da dor se aplique tanto às antigas como às mais recentes variedades do hedonismo, adquire na era moderna ênfase inteiramente diversa e muito maior. Pois agora já não é de modo algum o mundo, como na antiguidade, que faz com que o homem se refugie dentro de si mesmo para escapar à dor que o mundo lhe possa infligir, caso em que tanto a dor como o prazer conservavam ainda muito do seu sentido mundano; a antiga alienação do mundo em todas as suas variedades — do estoicismo ao epicurismo, do hedonismo ao cinismo — inspirava-se numa profunda desconfiança do mundo e num veemente desejo de evitar o envolvimento mundano, as atribulações e a dor que dele resultam, em prol da segurança de um âmbito interno no qual o ser não se expõe a coisa alguma a não ser a si mesmo. Ao contrário, as modernas contrapartidas desses movimentos — o puritanismo, o sensualismo e o hedonismo de Bentham — vazavam-se numa desconfiança igualmente profunda do homem em si, motivada pela dúvida de que os sentidos humanos fossem adequados para receber a realidade e de que a razão humana fosse capaz de receber a verdade e, portanto, pela convicção da deficiência ou mesmo depravação da natureza humana.

Em origem e conteúdo, essa depravação não é cristã nem bíblica, embora tenha sido naturalmente interpretada em termos de pecado original; e é difícil dizer se ela é mais nociva e repugnante quando os puritanos denunciam a corrupção do homem ou quando Bentham impudentemente proclama como virtudes aquilo que os homens sempre conheceram como vícios. Para convencer-se de sua felicidade, os antigos confiavam na imaginação e na memória — a imaginação de dores que não iriam sentir ou a memória de prazeres usufruídos em situações de dor profunda; os modernos, porém, necessitavam do cálculo do prazer ou da contabilidade moral e puritana de méritos e transgressões para chegar a alguma ilusória certeza matemática de felicidade ou de salvação. (É claro que essa aritmética moral é inteiramente alheia ao espírito das escolas filosóficas dos últimos séculos da antiguidade. Além disto, basta refletir sobre a rigidez da disciplina auto-imposta e a nobreza de caráter

que a acompanhava, tão manifesta nos adeptos do estoicismo ou do epicurismo dos antigos, para que se perceba o abismo que existe entre essas versões do hedonismo e o puritanismo, o sensualismo e o hedonismo modernos. Para essa diferença, é quase irrelevante se o caráter moderno é ainda formado pela antiga virtude, fanática e intolerante, ou se cedeu ao egoísmo mais recente, egocêntrico e comodista, com a sua infinita variedade de misérias fúteis.) O que nos parece duvidoso é que o «princípio da maior felicidade» houvesse alcançado seus triunfos intelectuais no mundo de língua inglesa se apenas estivesse em jogo a descoberta discutível de que «a natureza colocou a humanidade sob o jugo de dois senhores soberanos, a dor e o prazer»,[74] ou a idéia absurda de estabelecer-se a moral como ciência exata, isolando-se «na alma humana aquele sentimento que parece mais facilmente mensurável».[75]

Por trás desta e de outras variações menos interessantes da sacrossantidade do egoísmo e da força irresistível do interesse próprio, versões tão populares que se tornaram lugares-comuns nos séculos XVIII e XIX, encontramos outro ponto de referência que realmente constitui princípio muito mais poderoso que qualquer cálculo de dor e prazer poderia proporcionar: o princípio da própria vida. A suposta finalidade da dor e do prazer, do medo e do desejo em todos esses sistemas não era de forma alguma a felicidade, mas a promoção da vida individual ou a garantia da sobrevivência da humanidade. Se o moderno egoísmo fosse, como pretende ser, a implacável busca de prazer (ao qual chama de felicidade), conteria aquilo que, em todos os sistemas verdadeiramente hedonistas, é elemento indispensável à argumentação: uma radical justificativa do suicídio. A ausência deste elemento basta para indicar que, na verdade, estamos lidando com uma filosofia de vida em sua forma mais vulgar e menos crítica. Em última análise, a vida é o

74. Trata-se, naturalmente, da primeira sentença de *Principles of Morals and Legislation*. A famosa frase é «copiada de Helvetius quase palavra por palavra» (Halévy, *op.cit.*, p.26). Halévy observa acertadamente que «era natural que uma idéia corrente tendesse a encontrar expressão na mesma fórmula para todos os autores (p.22). Aliás, este fato demonstra claramente que os autores de que tratamos aqui não são filósofos; pois, por mais correntes que certas idéias possam ser em determinado período, dois filósofos jamais poderiam chegar a formulações idênticas sem copiar um do outro.

75. *Ibid.*, p.15.

critério supremo ao qual tudo mais se subordina; e os interesses do indivíduo, bem como os interesses da humanidade, são sempre equacionados com a vida individual ou a vida da espécie, como se fosse lógico e natural considerar a vida como o mais alto bem.

O curioso fracasso do *homo faber* em afirmar-se em condições aparentemente tão propícias poderia também ser ilustrado por outra análise, filosoficamente ainda mais relevante, das crenças básicas tradicionais. A crítica radical de Hume do princípio da causalidade, que preparou o caminho para a posterior adoção do princípio da evolução, sempre foi tida como uma das origens da filosofia moderna. O princípio da causalidade, com o seu duplo axioma central — de que tudo o que existe deve ter uma causa (*nihil sine causa*) e de que a causa deve ser mais perfeita que o seu efeito mais perfeito — baseia-se, como é óbvio, inteiramente em experiências no âmbito da fabricação, na qual o produtor é superior aos produtos. Visto neste contexto, o ponto crucial da história intelectual da era moderna ocorreu quando a imagem do desenvolvimento da vida orgânica — na qual a evolução de um ser inferior, como o macaco, por exemplo, pode causar o surgimento de um ser superior, como, por exemplo, o homem — tomou o lugar da imagem do relojoeiro que deve ser superior a todos os relógios dos quais é a causa.

Esta mudança implica muito mais que a mera negação da rigidez impotente de uma visão mecanicista do mundo. Dir-se-ia que, no conflito latente do século XVII entre os dois métodos possíveis a serem deduzidos da descoberta de Galileu — o método da experimentação e da fabricação, de um lado, e o método da introspecção, de outro — este último estava fadado a alcançar uma vitória tardia. Porque o único objeto tangível produzido pela introspecção, se é que esta deve produzir algo mais que uma auto-consciência inteiramente oca, é realmente o processo biológico. E como essa vida biológica, acessível na auto-observação, é ao mesmo tempo um processo metabólico entre o homem e a natureza, é como se a introspecção já não precisasse perder-se nos meandros de uma consciência sem realidade, uma vez que encontra dentro do homem — não em sua mente, mas em seus processos corporais — suficiente matéria exterior para ligá-lo novamente a um mundo exterior. A cisão entre sujeito e objeto, inerente à consciência humana e irremediável na contraposição cartesiana do homem como *res cogitans* e um mundo circunvizinho de *res extensae*, desaparece inteiramente no caso de um organismo vivo, cuja própria sobrevivência depende da incorporação e do consumo de substâncias externas. O naturalismo, versão do materialismo no século XIX, aparente-

mente encontrara na vida o modo de resolver os problemas da filosofia cartesiana e ao mesmo tempo transpor o abismo cada vez maior entre a filosofia e a ciência.[76]

— 44 —

A Vida como Bem Supremo

Por mais tentador que seja atribuir, por simples questão de coerência, o moderno conceito de vida às perplexidades que a moderna filosofia cria para si própria, seria erro e grave injustiça à seriedade dos problemas da era moderna vê-los meramente do ponto de vista do desenvolvimento das idéias. A derrota do *homo faber* pode ser explicada em termos da transformação inicial da física em astrofísica, das ciências naturais em ciência «universal». O que resta a explicar é por que esta derrota terminou com a vitória do *animal laborans*; por que, com o enaltecimento da *vita activa*, o labor veio a ser precisamente aquela atividade a ser promovida à mais alta posição entre as capacidades do homem; ou, em outras palavras, por que, na diversidade da condição humana, com suas várias capacidades humanas, foi precisamente a vida que invalidou todas as outras considerações.

76. Os maiores representantes da moderna filosofia da vida são Marx, Nietzsche e Bergson, na medida em que todos os três equacionam a Vida ao Ser. Para este equacionamento, baseiam-se na introspecção; e a vida é realmente o único «ser» que o homem pode perceber quando busca somente dentro de si mesmo. A diferença entre os três e os filósofos que os precederam na era moderna é que a vida se lhes afigura mais ativa e mais produtiva que a consciência, que ainda parece relacionar-se demais com a contemplação e com o antigo ideal de verdade. Este último estágio da filosofia moderna talvez possa ser melhor qualificado como a rebelião dos filósofos contra a filosofia, rebelião que, começando em Kierkegaard e terminando no existencialismo, parece à primeira vista dar ênfase à ação e não à contemplação. Mas, a uma segunda análise, nenhum desses filósofos está realmente interessado na ação em si. Podemos aqui deixar de lado Kierkegaard, com sua ação não-mundana, dirigida para dentro do homem. Nietzsche e Bergson descrevem a ação em termos de fabricação — o *homo faber* em lugar do *homo sapiens* —, tal como Marx concebe a ação em termos semelhantes e descreve o labor em termos de trabalho. Em todos, porém, o ponto ulterior de referência não é o trabalho e a mundanidade, como também não é a ação: é a vida, é a fertilidade da vida.

O motivo pelo qual a vida se afirmou como ponto último de referência na era moderna e permaneceu como bem supremo para a sociedade foi que a moderna inversão de posições ocorreu dentro da textura de uma sociedade cristã, cuja crença fundamental na sacrossantidade da vida sobrevivera à secularização e ao declínio geral da fé cristã, que nem mesmo chegaram a abalá-la. Em outras palavras, a moderna inversão imitou, sem questionar, a mais significativa viravolta com a qual o cristianismo irrompera no cenário do mundo antigo, viravolta politicamente mais importante e, pelo menos historicamente, mais duradoura que qualquer conteúdo dogmático ou crença específica. Pois a «boa nova» cristã da imortalidade da vida humana individual invertera a antiga relação entre o homem e o mundo, promovendo aquilo que era mais mortal, a vida humana, à posição de imortalidade ocupada até então pelo cosmo.

Historicamente, é mais que provável que a vitória da fé cristã no mundo antigo tenha se devido em grande parte a esta inversão de posições, que trouxe esperança para aqueles que sabiam que o seu mundo estava condenado — na verdade, uma esperança além de toda esperança, visto como a nova mensagem prometia uma imortalidade que eles jamais haviam ousado esperar. Os resultados dessa inversão só podiam ser desastrosos para a estima e a dignidade da política. A atividade política, que até então se inspirara basicamente no desejo de imortalidade mundana, baixou agora ao nível de atividade sujeita a vicissitudes, destinada a remediar, de um lado, as conseqüências da natureza pecaminosa do homem, e de outro, a atender às necessidades e interesses legítimos da vida terrena. Daí por diante, qualquer aspiração à imortalidade só podia ser equacionada com a vanglória; toda fama que o mundo pudesse outorgar ao homem era ilusória, uma vez que o mundo era ainda mais perecível que o homem, e a luta pela imortalidade humana era inútil, visto como a própria vida era imortal.

Foi precisamente a vida individual que passou então a ocupar a posição antes ocupada pela «vida» do corpo político; e as palavras de Paulo — de que «a morte é o prêmio do pecado», uma vez que a vida se destina a durar para sempre — repete a afirmação de Cícero, de que a morte é a recompensa dos pecados cometidos por comunidades políticas que haviam sido construídas para durar por

toda a eternidade.[77] É como se os antigos cristãos — pelo menos Paulo, que afinal era cidadão romano — houvessem conscientemente vazado o seu conceito de imortalidade no modelo romano, substituindo a vida política do Estado pela vida individual. Tal como o corpo político possui uma imortalidade apenas potencial que pode ser confiscada em decorrência de transgressões políticas, também a vida individual perdera, na queda de Adão, a sua imortalidade garantida; e agora, através de Cristo, adquiria vida nova, potencialmente eterna, que, no entanto, podia novamente perder-se numa segunda morte, através do pecado individual.

Sem dúvida, a ênfase colocada pelo cristianismo na santidade da vida faz parte da herança hebraica, que já se distinguia nitidamente das atitudes dos antigos: o desprezo pelas privações impostas ao homem pela vida no trabalho árduo e na parturição, a noção invejosa da «vida fácil» dos deuses, o costume de enjeitar os filhos indesejados, a convicção de que a vida sem saúde não merece ser vivida (de sorte que se considerava, por exemplo, que o médico desvirtuava a sua vocação ao prolongar a vida quando era impossível restaurar a saúde),[78] e de que o suicídio é o gesto nobre de quem deseja abandonar a vida atribulada. Contudo, basta lembrar a forma como o Decálogo menciona o crime de homicídio, sem lhe atribuir gravidade especial em meio a um rol de outras transgressões — as quais, em nosso modo de pensar, mal se podem comparar a esse crime extremo — para que se compreenda que nem mesmo o código legal hebraico, embora muito mais aparentado ao nosso que qualquer sistema pagão de avaliação de delitos, fazia da preservação da vida a pedra angular do sistema legal do povo judeu. Esta posição intermediária do código legal hebraico — situado a meio caminho entre a antiguidade pagã e todos os sistemas legais cristãos e pós-cristãos — talvez tenha sua explicação no credo hebraico, cuja ênfase recai sobre a imortalidade potencial do povo, em contraposição à imortalidade pagã do mundo e à imortalidade cristã

77. Cícero observa: *Civitatibus autem mors ipsa poena est ... debet enim constituta sic esse civitas ut aeterna sit* (*De re publica* iii.23). Quanto à convicção, na antiguidade, de que um corpo político bem consolidado devia ser imortal, veja-se também Platão, *Leis* 713, onde se recomenda aos fundadores de uma nova *polis* que imitem o lado imortal do homem (*hoson en hemin athanasias enest*).

78. Veja-se Platão, *República* 405C.

da vida individual. De qualquer forma, a imortalidade atribuída pelo cristianismo à pessoa humana que, em sua singularidade, começa a vida na Terra através do nascimento, levou não somente a um óbvio aumento de alienação extraterrena, mas também a um aumento ainda maior da importância da vida na Terra. O que importa é que o cristianismo — com a exceção de especulações heréticas e gnósticas — sempre insistiu em que a vida, embora não tivesse um fim definitivo, tinha ainda um começo definitivo. A vida na Terra pode ser apenas o primeiro e mais lastimoso estágio da vida eterna; ainda assim, é a vida e, sem essa vida que termina com a morte, não pode haver vida eterna. Talvez resida aí o motivo para o fato indubitável de que somente quando a imortalidade da vida individual passou a ser o credo básico da humanidade ocidental, isto é, somente com o surgimento do cristianismo, a vida na Terra passou também a ser o bem supremo do homem.

A ênfase colocada pelo cristianismo na inviolabilidade da vida tendia a nivelar, anulando-as, as antigas distinções e expressões da *vita activa*; tendia a ver o labor, o trabalho e a ação como igualmente sujeitos às vicissitudes da vida na Terra. Ao mesmo tempo, contribuiu para poupar parcialmente a atividade do labor — ou seja, toda atividade necessária apenas para manter o próprio processo biológico — do desdém que a antiguidade lhe dedicava. O antigo desprezo em relação ao escravo, menosprezado porque servia apenas às necessidades da vida e se submetia ao domínio do amo por desejar permanecer vivo a qualquer preço, não podia de modo algum sobreviver na era cristã. Já não era possível menosprezar o escravo, como Platão o fazia, por não haver cometido suicídio ao invés de submeter-se, pois permanecer vivo em quaisquer circunstâncias passara a ser um dever sagrado, e o suicídio era visto como crime pior que o homicídio. O enterro cristão era negado não ao assassino, mas àquele que havia posto fim à sua própria vida.

Contudo, ao contrário do que certos intérpretes modernos pretendem ver em fontes cristãs, não há qualquer indicação da moderna glorificação do trabalho (enquanto labor) no Novo Testamento ou em escritores cristãos pré-modernos. Paulo, que foi chamado «o apóstolo do trabalho»,[79] não era nada disso; e as poucas passagens

79. Pelo dominicano Bernard Allo, *Le travail d'après St. Paul* (1914). Entre os defensores da origem cristã da moderna glorificação do trabalho estão: na França, Étienne Borne e François Henry, *Le travail et l'homme* (1937); na Alemanha, Karl Müller, *Die Arbeit: Nach moral-philosophischen Grundsätzen des heiligen Thomas von Aquino* (1912). Mais

nas quais se fundamenta tal assertiva são dirigidas àqueles que, por preguiça, «comiam o pão do próximo», ou recomendam o trabalho como boa maneira de evitar problemas, isto é, reforçam a prescrição geral de uma vida estritamente privada, alertando contra atividades políticas.[80] Ainda mais relevante é o fato de que, na filosofia cristã mais recente, e particularmente em Tomás de Aquino, o trabalho (como labor) era o dever daqueles que não tinham outro meio de sobrevivência, sendo que o dever consistia em manter-se vivo e não em trabalhar: se fosse possível a um homem sustentar-se com esmolas, tanto melhor. Quem ler essas fontes com isenção de modernos preconceitos a favor do trabalho ficará surpreso ao verificar quão pouco os fundadores da Igreja se aproveitaram da oportunidade óbvia de justificar o labor como punição do pecado original.

Assim, Tomás de Aquino não hesita em seguir Aristóteles, e não a Bíblia, neste particular, ao dizer que «só a necessidade de sobrevivência pode obrigar ao trabalho manual».[81] Para ele, o trabalho sob forma de labor é o modo pelo qual a natureza mantém viva a espécie humana; e conclui daí que não é absolutamente necessário que todos os homens ganhem o pão com o suor do rosto; antes, isto é uma espécie de recurso extremo e desesperado de resolver o problema ou de cumprir o dever.[82] Nem mesmo o trabalho como forma de evitar os perigos da ociosidade chega a ser descoberta cristã: já constituía lugar-comum na moralidade romana. Finalmente, em completo acordo com as antigas convicções sobre o caráter da atividade do trabalho está o freqüente uso cristão da mortificação da carne, na qual o trabalho árduo, principalmente

recentemente, Jacques Leclercq, de Louvain, cujo quarto livro de suas *Leçons de droit naturel*, intitulado *Travail, propriété* (1946) é uma das obras mais valiosas e interessantes na filosofia do trabalho, retificou essa má interpretação das fontes cristãs: «Le christianisme n'a pas changé grand'chose à l'estime du travail»; e, na obra de Tomás de Aquino, «la notion du travail n'apparaît que fort accidentellement» (pp.61-62).

80. Veja-se I Tes. 4:9-12 e II Tes. 3:8-12.

81 *Summa contra Gentiles* iii. 135: *Sola enim necessitas victus cogit manibus operari.*

82. *Summa theologica* ii. 2. 187. 3, 5.

nos monastérios, tinha às vezes o mesmo papel de outros dolorosos exercícios e formas de auto-tortura.[83]

Se o cristianismo, apesar de sua insistência na sacrossantidade da vida e no dever de se permanecer vivo, jamais desenvolveu uma filosofia positiva do trabalho, isto se deve à indiscutível prioridade atribuída à *vita contemplativa* sobre todos os outros tipos de atividade humana. *Vita contemplativa simpliciter melior est quam vita activa* («a vida dedicada à contemplação é simplesmente melhor que a vida dedicada à ação») e, quaisquer que fossem os méritos de uma vida ativa, os de uma vida dedicada à contemplação eram «mais efetivos e maiores».[84] É verdade que dificilmente se encontraria tal convicção, certamente devida à influência da filosofia grega, nas pregações de Jesus de Nazareth; contudo, mesmo que a filosofia medieval houvesse sido mais fiel ao espírito dos Evangelhos, dificilmente teria encontrado neles algum motivo para glorifi-

83. Nas regras monásticas, principalmente na *ora et labora* de Benedito, o trabalho é recomendado como modo de combater as tentações de um corpo ocioso (veja-se cap.48 da regra). Na chamada regra de Agostinho (*Epistolae* 211), o trabalho é considerado lei da natureza, não punição ao pecado. Agostinho recomenda o trabalho manual — emprega as palavras *opera* e *labor* como sinônimos, em oposição a *otium* — por três motivos: ajuda a combater as tentações da ociosidade; ajuda os monastérios a cumprir seu dever de caridade para com os pobres; e favorece a contemplação por não ocupar indevidamente o espírito como o fazem outras ocupações, como a compra e a venda de mercadorias. Quanto ao papel do trabalho dos monastérios, compare-se Étienne Delaruelle, «Le travail dans les règles monastiques occidentales du 4e au 9e siècle», *Journal de psychologie normale et pathologique*, Vol.XLI, Nº 1 (1948). À parte estas considerações formais, é típico que os Solitários de Port-Royal, ao procurarem um instrumento de punição realmente eficaz, pensaram imediatamente no trabalho (veja- e Lucien Fèbre, «Travail: Évolution d'un mot et d'une idée», *Journal de psychologie normale et pathologique*, Vol.XLI, Nº 1 (1948)).

84. Tomás de Aquino, *Summa Theologica* ii. 2. 182. 1, 2. Ao insistir na absoluta superioridade da *vita contemplativa*, Tomás de Aquino difere de Agostinho de modo característico, uma vez que este último recomenda a *inquisitio, aut inventio veritatis: ut in ea quisque proficiat* — «pesquisa ou descoberta da verdade, de modo que alguém dela possa beneficiar-se» (*De civilitate Dei* xix. 19). Esta, porém, é apenas a diferença entre um pensador cristão formado pela filosofia grega e outro formado pela filosofia romana.

car o labor.[85] A única atividade que Jesus de Nazareth recomenda em suas pregações é a ação, e a única capacidade que ele salienta é a capacidade de «fazer milagres».

Seja como for, a era moderna continuou a operar sob a premissa de que a vida, e não o mundo, é o bem supremo do homem; em suas mais ousadas e radicais revisões e críticas dos conceitos e crenças tradicionais, jamais sequer pensou em pôr em dúvida a fundamental inversão de posições que o cristianismo trouxera para o decadente mundo antigo. Por mais eloqüentes e conscientes que fossem os pensadores da era moderna em seus ataques contra a tradição, a prioridade da vida sobre tudo mais assumira para eles a condição de «verdade axiomática» — e como tal sobreviveu até o mundo atual, que já começou a deixar para trás toda a era moderna e a substituir a sociedade de operários por uma sociedade de detentores de empregos.

Mas, embora seja perfeitamente concebível que os acontecimentos posteriores à descoberta do ponto de vista arquimediano teriam tomado rumo completamente diferente se houvessem ocorrido mil e setecentos anos antes, quando o mundo, e não a vida, era ainda o bem supremo do homem, não se segue de modo algum que continuemos a viver num mundo cristão. Pois o que importa hoje não é a imortalidade da vida, mas o fato de que a vida é o bem supremo. E, embora este pressuposto seja certamente de origem cristã, não passa de circunstância importante presente à fé cristã. Ademais, se deixarmos de lado os detalhes do dogma cristão e levarmos em conta somente o estado de espírito geral que animava o cristianismo, que consiste na importância da fé, é óbvio que nada lhe poderia ser mais prejudicial que o espírito de desconfiança e suspeita da era moderna. Sem dúvida, em nenhum outro setor a dúvida cartesiana demonstrou mais desastrosa e irremediavelmente a sua eficácia que no âmbito da crença religiosa, onde foi introduzida por Pascal e Kierkegaard, os dois maiores pensadores religiosos da modernidade. (Pois o que minou a fé não foi o ateísmo do século XVIII nem o materialismo do XIX — cujos argumentos são, muitas vezes, vulgares, e quase sempre facilmente refutáveis pela teologia tradicional — mas o descrente interesse pela salvação em homens

85. Os Evangelhos preocupam-se com o mal de possuir bens terrenos, não em louvar o trabalho ou os trabalhadores (veja-se esp. Mat. 6:19-32; 19:21-24; Mar. 4:19; Luc. 6:20-34, 18:22-25; Atos 4:32-35).

genuinamente religiosos, a cujos olhos o conteúdo e a promessa tradicionais do cristianismo se haviam tornado «absurdos».)

Tal como não sabemos o que teria sucedido se o ponto arquimediano houvesse sido descoberto antes do surgimento do cristianismo, não estamos em posição de assegurar qual teria sido o destino do cristianismo se o grande despertar da Renascença não tivesse sido interrompido por esse evento. Antes de Galileu, todos os caminhos pareciam ainda abertos. Se recuarmos em pensamento até Da Vinci, poderemos perfeitamente imaginar que o desenvolvimento da humanidade teria sido inevitavelmente dominado por uma revolução tecnológica. É bem possível que isto houvesse levado ao vôo do homem, à realização de um dos seus mais antigos e persistentes sonhos, mas dificilmente teria levado ao universo; poderia ter trazido a unificação da Terra, mas dificilmente teria causado a transformação da matéria em energia e a aventura no universo microscópico. O único fato de que podemos estar seguros é que a coincidência da inversão de posições entre a ação e a contemplação com a inversão precedente entre a vida e o mundo veio a ser o ponto de partida para todo o desenvolvimento moderno. Foi só quando perdeu o seu ponto de referência na *vita contemplativa* que a *vita activa* pôde tornar-se vida ativa no sentido mais amplo do termo; e foi somente porque esta vida ativa se manteve ligada à vida como único ponto de referência que a vida em si, o laborioso metabolismo do homem com a natureza, pôde tornar-se ativa e exibir toda a sua fertilidade.

— 45 —

A Vitória do *Animal Laborans*

A vitória do *animal laborans* jamais teria sido completa se o processo de secularização, a moderna perda da fé como decorrência inevitável da dúvida cartesiana, não houvesse despojado a vida individual de sua imortalidade, ou pelo menos da certeza da imortalidade. A vida individual voltou a ser mortal, tão mortal quanto o fora na antiguidade, e o mundo passou a ser menos estável, menos permanente e, portanto, menos confiável do que o fora na era cristã. Ao perder a certeza de um mundo futuro, o homem moderno foi arremessado para dentro de si mesmo, e não de encontro ao mundo que o rodeava; longe de crer que este mundo fosse potencialmente imortal, ele não estava sequer seguro de

que fosse real. E, na medida em que devia pressupor que era real, no otimismo acrítico e aparentemente indiferente de uma ciência em contínuo progresso, afastava-se da terra para um ponto muito mais distante que qualquer alienação mundana cristã jamais o havia levado. O sentido atribuído à palavra «secular» no uso corrente, qualquer que seja, não pode, historicamente, ser equacionado com mundanidade; pelo menos, o homem moderno não ganhou este mundo ao perder o outro, e tampouco, a rigor, ganhou a vida; foi atirado de volta a ela, lançado à interioridade fechada da introspecção, na qual suas mais elevadas experiências eram os processos vazios do cálculo da mente, o jogo da mente consigo mesma. Os únicos conteúdos que sobraram foram os apetites e os desejos, os impulsos insensatos de seu corpo que ele confundia com a paixão e que considerava «irrazoáveis» por não poder «arrazoar» com eles, ou seja, prevê-los e medi-los. Agora, a única coisa que podia ser potencialmente imortal, tão imortal quanto fora o corpo político na antiguidade ou a vida individual na Idade Média, era a própria vida, isto é, o processo vital, possivelmente eterno, da espécie humana.

Vimos acima que, no surgimento da sociedade, foi a vida da espécie que, em última análise, se afirmou. Teoricamente, o ponto crucial, no qual se deu a mudança a partir da insistência na vida «egoísta» do indivíduo, nos primeiros estágios da era moderna, para a ênfase posterior sobre a vida «social» e sobre o «homem socializado» (Marx), ocorreu quando Marx transformou a noção mais grosseira da economia clássica — de que todos os homens, quando agem, fazem-no por interesse próprio — em forças de interesse que informam, movimentam e dirigem as classes da sociedade, e através de conflitos dirigem a sociedade como um todo. A humanidade socializada é aquele estado social no qual impera somente um interesse, e o sujeito desse interesse são as classes ou a espécie humana, mas não o homem nem os homens. O importante é que, agora, até mesmo o último vestígio de ação que havia no que os homens faziam, a motivação implícita no interesse próprio, havia desaparecido. O que restava era uma «força natural», a força do próprio processo vital, ao qual todos os homens e todas as atividades humanas estavam igualmente sujeitos («o próprio processo de pensar é um processo natural»)[86] e cujo único objetivo, se é que tinha algum objetivo, era a sobrevivência da espécie animal humana. Nenhuma

86. Numa carta de Marx a Kugelmann, de julho de 1868.

das capacidades superiores do homem era agora necessária para relacionar a vida individual à vida da espécie; a vida individual tornara-se parte do processo vital, e a única coisa necessária era «laborar», isto é, garantir a continuidade da vida de cada um e de sua família. Tudo o que não fosse necessário, não exigido pelo metabolismo da vida com a natureza, era supérfluo ou só podia ser justificado em termos de alguma peculiaridade da vida humana em oposição à vida animal — de sorte que se podia dizer que Milton escrevera o seu *Paraíso Perdido* pelos mesmos motivos e em decorrência de impulsos semelhantes aos que levam o bicho-da-seda a produzir seda:

Se compararmos o mundo moderno com o mundo do passado, veremos que a perda da experiência humana acarretada por esta marcha de acontecimentos é extraordinariamente marcante. Não foi apenas, e nem sequer basicamente, a contemplação que se tornou experiência inteiramente destituída de significado. O próprio pensamento, ao tornar-se mera «previsão de conseqüências», passou a ser função do cérebro, com o resultado de que se descobriu que os instrumentos eletrônicos exercem essa função muitíssimo melhor do que nós. A ação logo passou a ser, e ainda é, concebida em termos de fazer e de fabricar, exceto que o fazer, dada a sua mundanidade e inerente indiferença à vida, era agora visto como apenas outra forma de labor, como função mais complicada mas não mais misteriosa do processo vital.

No entretempo, demonstramos ser suficientemente engenhosos para descobrir meios de atenuar as fadigas e penas da vida, ao ponto em que a eliminação do labor do âmbito das atividades humanas já não pode ser considerada utópica. Pois, mesmo agora, «labor» é uma palavra muito elevada, muito ambiciosa para o que estamos fazendo ou pensamos que estamos fazendo no mundo em que passamos a viver. O último estágio de uma sociedade de operários, que é a sociedade de detentores de empregos, requer de seus membros um funcionamento puramente automático, como se a vida individual realmente houvesse sido afogada no processo vital da espécie, e a única decisão ativa exigida do indivíduo fosse deixar-se levar, por assim dizer, abandonar a sua individualidade, as dores e as penas de viver ainda sentidas individualmente, e aquiescer num tipo funcional de conduta entorpecida e «tranqüilizada». O problema das modernas teorias do behaviorismo não é que estejam erradas, mas sim que podem vir a tornar-se verdadeiras, que realmente constituem as melhores conceituações possíveis de certas tendências óbvias da sociedade moderna. É perfeitamente

concebível que a era moderna — que teve início com um surto tão promissor e tão sem precedentes de atividade humana — venha a terminar na passividade mais mortal e estéril que a história jamais conheceu.

Mas há outros indícios mais graves do perigo de que o homem possa estar disposto e, realmente, esteja a ponto de tornar-se aquela espécie animal da qual, desde Darwin, presume que descende. Se, para concluir, voltarmos uma vez mais à descoberta do ponto arquimediano e aplicá-lo, como Kafka advertiu que não o fizéssemos, ao próprio homem e ao que ele está fazendo neste planeta, torna-se imediatamente evidente que todas as suas atividades, vistas de um ponto de observação suficientemente remoto no universo, pareceriam não atividades, mas processos, de sorte que, como disse recentemente um cientista, a moderna motorização pareceria um processo de mutação biológica no qual o corpo humano começa gradualmente a revestir-se de uma carapaça de aço. Para o observador situado no universo, tal mutação não seria mais nem menos misteriosa que aquela que ocorre hoje diante de nossos olhos naqueles pequenos organismos vivos que combatemos com antibióticos e que misteriosamente produzem novas variedades mais resistentes. Pode-se ver quão arraigado é este uso do ponto arquimediano contra nós mesmos nas próprias metáforas que dominam atualmente o pensamento científico. O motivo pelo qual os cientistas podem falar da «vida» do átomo — no qual cada partícula tem, aparentemente, a «liberdade» de conduzir-se como queira, e onde as leis que governam esses movimentos são as mesmas leis estatísticas que, segundo os cientistas morais, governam a conduta humana e fazem a multidão comportar-se como necessariamente se comporta, por mais «livre» em suas opções que pareça cada partícula — o motivo, em outras palavras, pelo qual o comportamento da partícula infinitamente pequena é não apenas semelhante em suas normas ao sistema planetário, tal como o enxergamos, mas se assemelha aos tipos de vida e de comportamento na sociedade humana é, naturalmente, que olhamos e vivemos nesta sociedade como se estivéssemos tão longe de nossa própria existência humana como estamos do infinitamente pequeno e do infinitamente grande, os quais, mesmo que pudessem ser percebidos pelos instrumentos mais refinados, estão demasiado afastados de nós para fazer parte de nossa experiência.

Não é preciso dizer que isto não significa que o homem moderno tenha perdido suas capacidades ou esteja a ponto de perdê-las. Digam o que disserem a sociologia, a psicologia e a antropologia

acerca do «animal social», os homens persistem em fabricar, fazer e construir, embora estas faculdades se limitem cada vez mais aos talentos do artista, de sorte que as respectivas experiências de mundanidade escapam cada vez mais à experiência humana comum.[87]

Analogamente, retemos ainda a capacidade de agir, pelo menos no sentido de desencadear processos, muito embora essa capacidade tenha se tornado prerrogativa dos cientistas, que ampliaram a esfera dos negócios humanos ao ponto de extinguir a consagrada linha divisória e protetora entre a natureza e o mundo humano. Em vista de tais façanhas, realizadas durante séculos na quietude dos laboratórios, longe de nossa vista, nada parece mais justo que os feitos desses cientistas tenham assumido maior valor como notícia e maior importância política que os feitos administrativos e diplomáticos da maioria dos chamados estadistas. Há certamente uma ponta de ironia no fato de que aqueles que a opinião persistentemente considerou como os menos práticos e menos políticos membros da sociedade se tenham demonstrado os únicos a ainda saber agir, e agir em concerto. Pois suas primeiras organizações, fundadas no século XVII para conquistar a natureza e nas quais desenvolveram seus próprios padrões morais e seu próprio código de honra, não apenas sobreviveram a todas as vicissitudes da era moderna, mas tornaram-se um dos mais potentes grupos geradores de poder em toda a história. Mas a ação dos cientistas, que intervém com a natureza do ponto de vista do universo e não com a textura das relações humanas, não tem o caráter revelador da ação nem a capacidade de produzir histórias e tornar-se histórica — caráter e capacidade que, juntos, constituem a própria fonte do sentido que ilumina a existência humana. Sob este aspecto, existencialmente mais importante, também a ação passou a ser uma experiência limitada a um pequeno grupo de privilegiados; e os poucos que ainda sabem o que significa agir talvez sejam ainda menos numerosos

87. Esta mundanidade intrínseca do artista não se altera, naturalmente, quando uma «arte não-objetiva» substitui a representação das coisas; confundir essa «não-objetividade» com subjetividade, na qual o artista sente que deve «expressar-se a si mesmo», seus pensamentos subjetivos, é típico dos charlatães, não dos artistas. O artista, quer seja pintor, escultor, poeta ou músico, produz objetos mundanos, e sua reificação nada tem em comum com a prática da expressão, altamente discutível e de qualquer forma inteiramente inartística. Ao contrário da arte abstrata, a arte expressionista é uma contradição nos termos.

que os artistas, e sua experiência ainda mais rara que a experiência genuína do mundo e do amor pelo mundo.

Finalmente, a atividade de pensar — que, fiéis à tradição pré-moderna e moderna, omitimos de nossa reconsideração da *vita activa* — ainda é possível, e sem dúvida ocorre, onde quer que os homens vivam em condições de liberdade política. Infelizmente, e ao contrário do que geralmente se supõe quanto à proverbial torre de marfim dos pensadores, nenhuma outra capacidade humana é tão vulnerável; de fato, numa tirania, é muito mais fácil agir do que pensar. Como experiência vívida, sempre se supôs, talvez erradamente, que a atividade de pensar fosse privilégio de poucos. Talvez não seja presunçoso demais acreditar que estes poucos são ainda mais reduzidos em nosso tempo — o que pode ser irrelevante, ou de relevância limitada, para o futuro do mundo, mas não é irrelevante para o futuro do homem. Pois, se nenhum outro critério senão a experiência de se estar ativo, nenhum outro gabarito senão a medida de pura atividade fosse aplicado às várias atividades compreendidas pela *vita activa*, bem poderia ser que a atividade de pensar levasse a palma a todas as demais. Quem quer que tenha alguma experiência neste particular sabe o quanto eram verdadeiras as palavras de Catão: *Numquam se plus agere quam nihil cum ageret, numquam minus solum esse quam cum solus esset* — «Nunca ele está mais ativo do que quando nada faz, nunca está menos só que quando a sós consigo mesmo».

AGRADECIMENTOS

O presente estudo resultou de uma série de conferências realizadas sob os auspícios da Charles R. Walgreen Foundation, em abril de 1956, na Universidade de Chicago, com o título de «Vita Activa». Na fase inicial deste trabalho, que remonta ao início da década de 1950, recebi uma doação da Simon Guggenheim Memorial Foundation e, na fase final, outra valiosa doação da Rockefeller Foundation. No outono de 1953, o «Christian Gauss Seminar in Criticism», da Princeton University, ofereceu-me a oportunidade de apresentar algumas de minhas idéias numa série de conferências com o título de «Karl Marx e a Tradição do Pensamento Político». Ainda hoje sou grata pela paciência e incentivo com os quais essas primeiras tentativas foram acolhidas e pela intensa e estimulante troca de idéias com autores dos Estados Unidos e do exterior, para a qual aquele grupo de estudantes, único no gênero neste particular, constitui excelente veículo.

Rose Feitelson, que me tem ajudado desde que comecei a publicar minhas obras nos Estados Unidos, mais uma vez concedeu-me grande assistência no preparo do manuscrito. Não encontro palavras para agradecer-lhe o auxílio que ela me vem prestando há mais de doze anos.

Hannah Arendt

A POLÍTICA E A CONDIÇÃO HUMANA

Celso Lafer

— I —

The Human Condition, *editado em 1958, é, na cronologia da obra de Hannah Arendt, o livro que se segue a* **The Origins of Totalitarianism**, *que é de 1951. A publicação de* **The Origins of Totalitarianism** *— o primeiro livro de Hannah Arendt, se não se levar em conta sua tese de doutorado sobre Santo Agostinho, de 1929 — causou grande impacto intelectual. Foi graças à repercussão pública deste impacto que Hannah Arendt ingressou, por assim dizer, no domínio público — aquele espaço que, quando existe e não está obscurecido, tem como função, como ela mesma observou, iluminar a conduta humana, permitindo a cada um mostrar, para o melhor e para o pior, através de palavras e ações, quem é e do que é capaz.*[1]

No domínio público intelectual da segunda metade do século XX, a trajetória de Hannah Arendt evidenciou que ela foi capaz de muito, e creio que a sua fortuna crítica, após sua morte em 1975, vem confirmando a importância da contribuição que nos deixou. Em recente simpósio sobre sua obra, realizado em outubro de 1981, na New York University, eminentes estudiosos da França, Inglaterra, Israel e Estados Unidos, diante de um atento público de mais de 500 pessoas — tantas quantas couberam no Schimmel Auditorium — concluiram o evento certos de que estavam se confrontando com uma pessoa e uma mente de notável estatura, que exigia atenção mesmo que algumas de suas idéias tenham tido — e têm — o dom de enfurecer seus interlocutores.[2] *Não é outra a conclusão a que se chega através da leitura dos números da* **Social Research** *(vol. 44 nº 1, Spring 1977) ou de* **Esprit** *(nº 42, Juin 1980),*

1. Hannah Arendt, *Men in Dark Times*, N. York: Harcourt, Brace World, Inc., 1968, p. VIII.

2. Cf. Colin Campbell, «Hannah Arendt: The Animus Fades» in *New York Times*, Monday, October 5, 1981, pp. B1 e B8; *New York Times*, Sunday, October 11, 1981, p. E9. Cf. igualmente *Jornal do Brasil*, domingo 25/10/81, caderno especial, p. 5, bem como o Suplemento Cultural de *O Estado de S. Paulo*, ano II, nº 76, de 22/11/1981, pp. 4-5-6, que noticiaram a realização do simpósio.

a ela dedicados, ou do volume organizado por Melvyn A. Hill, **Hannah Arendt: The Recovery of the Public World** *(N. York: St. Martin's Press, 1979) e do livro de Stephen H. Whitfield,* **Into the Dark — Hannah Arendt and Totalitarianism** *(Philadelphia: Temple University, 1980).*

Contribuiu também para a fortuna crítica de Hannah Arendt a publicação póstuma de dois livros: **The Jew as Pariah** *(N. York: Grove Press, 1978) e* **The Life of the Mind** *— 2 vols. (N. York: Harcourt, Brace Jovanovich, 1978).*

O primeiro é uma coletânea de trabalhos sobre temas judaicos relacionados com a política no mundo moderno, escritos entre 1942 e 1966, selecionados e apresentados por Ron H. Feldman. A visão de conjunto destes trabalhos, que o volume organizado por Feldman propicia, foi e é importante para a compreensão da obra de Hannah Arendt. De fato, estes trabalhos ajudam o entendimento do significado da reflexão de Hannah Arendt sobre as relações entre o anti-semitismo, os judeus e o mundo moderno, que é um dos temas centrais de **The Origins of Totalitarianism** *e que encontrou um desdobramento no seu polêmico livro:* **Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil**, *publicado em 1963, revisto e ampliado em 1965 (N. York: Viking Press, 1965).*

The Jew as Pariah *é também importante, como procurei mostrar em outra oportunidade, no esclarecimento da raiz subjetiva da proposta básica de Hannah Arendt, pois entendo que o particularismo de sua experiência de judia alemã, diante do nazismo, traduziu-se na mensagem universal da liberdade.*[3] *A liberdade, como ela articulou tão claramente em* **The Human Condition**, *só pode ser exercida mediante a recuperação e a reafirmação do mundo público, que permite a identidade individual através da palavra viva e da ação vivida, no contexto de uma comunidade política criativa e criadora.*

The Life of the Mind, *embora também ligado às suas raízes, tem outro significado: representa, por assim dizer, um sábio e longamente meditado acerto de contas de Hannah Arendt com a filosofia, que foi o seu ponto-de-partida; como ela mesmo disse numa carta a Gershom Sholem a propósito da polêmica suscitada pelo livro* **Eichmann in Jerusalem**: *«If I can be said to «have come from anywhere», it is from the tradition of German Philosophy».*[4] *Neste livro póstumo e incompleto — editorado por Mary Mac Carthy, com base no texto das «Gifford Lectures» proferidas em Aberdeen, Escócia, em 1973 e 1974 — Hannah Arendt tratou do* pensar *e do* querer, *não tendo ultimado as suas reflexões sobre o* julgar.

O pensar, *o* querer *e o* julgar *são três atividades mentais básicas, cuja análise, segundo Hannah Arendt, permitiria a compreensão da existência racional. Fiel às suas origens filosóficas, porém sem a estrutura sistemática do criticismo,* **The Life of the Mind** *tem a intenção de repropôr, em termos contemporâneos, algo como as três críticas de Kant: a da razão pura, a da razão prática e a do juízo. Um estudioso de Hannah Arendt, Kent F. Moors, chega até a afirmar que, mesmo imcompleto, este livro só tem um rival na história da filosofia: as três críticas de Kant.*[5]

No contexto deste trabalho, não cabe discutir esta assertiva por meio de uma avaliação mais detida do testamento filosófico de Hannah Arendt, que entre nós foi objeto de análise por parte de Tércio Sampaio Ferraz Jr. e Gérard Lebrun, e que eu próprio tentei estudar em outra oportunidade.[6] *Não há dúvida, no entanto, como foi dito em recente resenha do livro no* **Le Monde**, *de que se trata de uma destas «grandes oeuvres, dont on ne peut se débarrasser d'un simple geste.»*[7]

Na obra de Hannah Arendt, o contraponto a **The Life of the Mind**, *que lida com a* vita contemplativa, *é* **The Human Condition**, *que examina a* vita activa *e que, por sua vez, é, como adiante se verificará com mais cuidado, um desdobramento de inquietações*

3. Cf. Celso Lafer, *Hannah Arendt — Pensamento, Persuasão e Poder*, Rio: Paz e Terra, 1979, pp. 39-53.

4. Hannah Arendt, *The Jew as Pariah* (editeb with an introduction by Ron H. Feldman), N. York: Grove Press, 1978, pp. 245-246.

5. Cf. Kent F. Moors, «Modernity and Human Initiative: The Structure of Hannah Arendt's Life of the Mind» in *The Political Science Reviewer*, vol. X (Fall 1980), pp. 181-230. A afirmação se encontra na p. 193.

6. Tércio Sampaio Ferraz Jr., «A vida da mente: um tema fascinante» in *Jornal da Tarde*, 21/10/78, p. 14; Gérard Lebrun, «Hannah Arendt: um Testamento Socrático» in Suplemento Cultural de *O Estado de São Paulo*, ano II nº 76, 22/11/1981, pp. 2-3; Celso Lafer, *Hannah Arendt — Pensamento, Persuasão e Poder*, cit., pp. 81-127.

7. Christian Delacampagne, «Le Testament d'Hannah Arendt» in *Le Monde*, Vendredi, 4 Décembre 1981.

suscitadas por **The Origins of Totalitarianism**. *Daí a pergunta: qual é o significado de* **The Human Condition** *na obra de Hannah Arendt — cuja fortuna crítica, após sua morte, tentei rapidamente indicar — e que ora se publica em português, bem depois das edições de* **Entre o Passado e o Futuro** *(S. Paulo: Ed. Perspectiva, 1972);* **Crises da República** *(S. Paulo: Ed. Perspectiva, 1973) e de* **As Origens do Totalitarismo**, *1º vol.:* **Anti-semitismo, Instrumento de Poder** *(Rio: Ed. Documentário, 1975, 2ª ed. 1979), 2º vol.:* **Imperialismo, a Expansão do Poder** *(Rio: Ed. Documentário, 1976), 3º vol.:* **Totalitarismo, o Paroxismo do Poder** *(Rio: Ed. Documentário, 1979).*

— *II* —

Após a publicação de **The Origins of Totalitarianism** *em 1951, o projeto de Hannah Arendt era escrever um livro sobre os componentes totalitários do marxismo. Era sua intenção, conforme conta Elizabeth Young-Bruehl, complementar a sua reflexão sobre o regime soviético esclarecendo as diferenças ideológicas entre o nazismo e o marxismo soviético — um dos pontos controvertidos do seu livro e que ela mesma achava analiticamente desequilibrado na estrutura de* **The Origins of Totalitarianism**.[8] *Com efeito, para Hannah Arendt o racismo nazista obviamente não estava ligado à grande tradição do pensamento europeu. Tal não era, evidentemente, o caso de Marx, que integrava esta tradição de pleno direito e que Hannah Arendt respeitava, razão pela qual, mesmo sendo crítica do legado marxista, inicia o capítulo III de* **The Human Condition** *recusando e desqualificando a postura dos antimarxistas profissionais.*[9]

No correr de suas pesquisas, Hannah Arendt acabou deixando de lado a sua intenção original e escreveu os ensaios de **Between Past and Future** *— no meu entender, o livro onde pulsa, simultaneamente, todo o conjunto de inquietações a partir do qual Hannah Arendt ilumina a reflexão política do século XX*[10] *— e* **The Human Condition**, *no qual ela se propõe a examinar o que é específico e o que é genérico na condição humana, através do estudo de três atividades fundamentais que integram a* vita activa*: labor («labor»), trabalho («work») e ação («action»).*

O labor é uma atividade assinalada pela necessidade e concomitante futilidade do processo biológico, do qual deriva, uma vez que é algo que se consome no próprio metabolismo, individual ou coletivo. Porque é atividade que os homens compartilham com os animais, Hannah Arendt qualifica-a como a do animal laborans.

O trabalho, ao contrário do labor, não está necessariamente contido no repetitivo ciclo vital da espécie. É através do trabalho que o homo faber *cria coisas extraídas da natureza, convertendo o mundo num espaço de objetos partilhados pelo homem. O habitat humano é, por isso mesmo, nitidamente diferente de qualquer ambiente natural. É um habitat cercado de objetos que se interpõem entre a natureza e o ser humano, unindo e separando os homens entre si.*

A ação, diz Hannah Arendt, é a «única atividade que se exerce diretamente entre os homens sem a mediação das coisas ou da matéria». «Corresponde à condição humana de pluralidade, ao fato de que homens, e não o Homem, vivem na Terra e habitam o mundo. Todos os aspectos da condição humana têm alguma relação com a política; mas esta pluralidade é especificamente a *condição... de toda vida política.»*[11] *Ação, na obra de Hannah Arendt, é uma das categorias fundamentais e representa não só um «medium» da liberdade, enquanto capacidade de reger o próprio destino, cómo também a forma única da expressão da singularidade individual. Como observa Bikhu Parekh, no labor o homem revela as suas necessidades corporais; no trabalho a sua capacidade e criatividade artesanal; na ação, a ele mesmo. A ação é a fonte do significado da vida humana. É a capacidade de começar algo novo que permite ao indivíduo revelar a sua identidade.*[12]

---

8. Elizabeth Young-Bruehl, «From the Pariah's Point of View: Reflections on Hannah Arendt's Life and Work», in Mèlvyn A. Hill, *Hannah Arendt: The Recovery of the Public World*, N. York: St. Martin's Press, 1979, pp. 12-13.

9. Cf. infra, capítulo III, p. 89.

10. Cf. Celso Lafer, *Hannah Arendt — Pensamento, Persuasão e Poder*, cit., pp. 57-80.

11. Cf. infra, capítulo I, p. 15.

12. Bikhu Parekh, «Hannah Arendt's Critique of Marx» in Melvyn A. Hill, *Hannah Arendt: The Recovery of the Public World*, cit., pp. 69-70.

Esta proposta de reflexão sobre a vita activa *é, sem dúvida, um desdobramento não-linear do projeto inicial de Hannah Arendt, que naturalmente provoca curiosidade quanto ao porque ela deu uma inflexão desta natureza à sua obra. Foi isto, aliás, que me ocorreu perguntar a Hannah Arendt quando fui seu aluno na Universidade de Cornell, tendo ela, na ocasião, respondido que* **The Human Condition** *era uma tentativa de lidar com perplexidades, para ela não adequadamente elaboradas, em* **The Origins of Totalitarianism**.

Elizabeth Young-Bruehl registra que, ao ir reexaminando a grande tradição do pensamento europeu, na sua pesquisa sobre o marxismo, Hannah Arendt deu-se conta de que, nesta tradição, havia modalidades de conceber as atividades abrangidas pela vita activa *que refletiam uma obtusidade em relação ao domínio público e aquilo que era especificamente político — a palavra e a ação. Iluminar a importância do domínio político, resgatando-a da opacidade em que se encontrava na tradição do pensamento político, e procurando, na sua elaboração, refletir sobre o significado da ação política expressa na literatura não-filosófica do mundo clássico, pareceu a Hannah Arendt um caminho mais construtivo do que o seu projeto inicial.*[13]

Esta interpretação de Elizabeth Young-Bruehl, a meu ver, está correta, porém não é suficiente. Com efeito, **The Human Condition** *não é uma obra desvinculada do livro anterior, tão ligado ao problema político contemporâneo. Também não constitui, como já foi dito com injusta impropriedade, uma manifestação abstrata e irrealizável de nostalgia helênica diante da sociedade industrial, que permitiu o fenômeno totalitário.*[14] *Como tudo em Hannah Arendt,* **The Human Condition** *é também uma eloqüente manifestação de reflexão teórica sobre os problemas concretos do século XX, uma coisa vivida e pensada e não um objeto de erudição. Isto porque, para Hannah Arendt, «o essencial é compreender». Para ela, «um processo complexo», «uma incessante atividade, sempre variada e em mudança, por meio da qual nos ajustamos ao real». A compreensão é criadora de sentido, de um sentido que, aponta Hannah Arendt, «se enraíza no próprio processo da vida na medida em que tentamos, através da compreensão, conciliar-nos com nossas ações e nossas paixões».*[15]

Pois bem: o que é que Hannah Arendt estava tentando compreender em **The Human Condition**, *dos problemas por ela suscitados em* **The Origins of Totalitarianism**? *As origens do isolamento e do desenraizamento, sem os quais não se instaura o tatalitarismo, entendido como uma nova forma de governo e dominação, baseado na organização burocrática de massas, no terror e na ideologia.*

O isolamento *destrói a capacidade política, a faculdade de agir. É aquele «impasse no qual os homens se vêem quando a esfera política de suas vidas, onde agem em conjunto na realização de um interesse comum, é destruído.»*[16] *O isolamento, que é a base de toda tirania, não atinge, no entanto, a esfera privada. O inédito, no totalitarismo, dada a ubiquidade de seu processo de dominação, é que exige também o* desenraizamento, *que desagrega a vida privada e destrói as ramificações sociais. «Não ter raízes significa não ter no mundo um lugar reconhecido e garantido pelos outros; ser supérfluo significa não pertencer ao mundo de forma alguma.»*[17]

Esta conjugação de isolamento, *destruidor das capacidades políticas, e* desenraizamento, *destruidor das capacidades de relacionamento social, que permite a dominação totalitária, se produz quando: «O homem isolado, que perdeu seu lugar no terreno político da ação, é também abandonado pelo mundo das coisas, quando já não é reconhecido como* homo faber, *mas tratado como* ani-

13. Elizabeth Young-Bruehl, op. cit. in loc. cit., p. 13; George Kateb, «Freedom and Worldliness in the Thought of Hannah Arendt» in *Political Theory*, vol. 5 nº 2 (May 1977), p. 147.

14. Cf. Noel O'Sullivan, «Hannah Arendt — A Nostalgia Helênica e a Sociedade Industrial» in Anthony de Crespigny e Kenneth R. Minogue (editores), *Filosofia Política Contemporânea*, Brasília: Ed. da Univ. de Brasília, 1979, pp. 271-294.

15. Cf. Hannah Arendt — entrevista televisionada com Günter Gauss em 28/outubro/1964, no segundo canal de televisão da Alemanha Ocidental, reproduzida in *Esprit* (nº 42, Juin 1980), p. 21, e Hannah Arendt, «Compreension et Politique», tradução publicada em *Esprit* (nº 42 — Juin 1980), pp. 66-67, de texto publicado em 1953 na *Partisan Review* (vol. XX, julho/agosto de 1953), pp. 377-392.

16. Hannah Arendt, *As Origens do Totalitarismo: Totalitarismo, o Paroxismo do Poder*, Rio: Ed. Documentário, 1979, p. 243.

17. Idem, ibidem, p. 244.

mal laborans, *cujo necessário «metabolismo com a natureza» não é do interesse de ninguém.*[18]

Estas citações do capítulo final do livro sobre o totalitarismo mostram como a temática de **The Human Condition** *já estava nele contida, explicando o rumo que tomou a trajetória de Hannah Arendt. Com efeito, o isolamento e o desenraizamento são uma consequência, como lembra Jacques Caroux, de um mundo cujos valores maiores são ditados pelo labor, e no qual o próprio* homo faber *viu-se degradado, na sociedade industrial, à condição de* animal laborans.[19] *Compreender como a interpretação da realidade, baseada na tradição européia, ajudou a construir este mundo, que permitiu o totalitarismo, é, portanto, o ponto-de-partida de* **The Human Condition**. *Quais são os resultados?*

— *III* —

O primeiro ítem a ser mencionado é a originalidade do ponto-de-partida de Hannah Arendt, quando ela afirma que a natalidade, e não a mortalidade, é a categoria central do pensamento político.[20] *Com efeito, toda a tradição do pensamento metafísico e religioso gira essencialmente em torno da* meditatio mortis *e a experiência do eterno que este tipo de meditação pode suscitar, é uma experiência que ocorre no singular. É isso que se vê, como observa Hannah Arendt, na* **República**, *quando, na parábola da caverna, Platão mostra como «o filósofo, tendo se libertado dos grilhões que o prendiam aos seus semelhantes, emerge da caverna, por assim dizer, em perfeita «singularidade», nem acompanhado, nem seguido de outros.»*[21]

Ora, politicamente não existimos isolados, mas coexistimos. Daí a tensão entre a filosofia — na qual o pensar é a dualidade do diálogo coerente do eu consigo mesmo — e a política, na qual a pluralidade exige um estar sempre ligado aos outros, pois se podemos pensar por conta própria, só podemos agir em conjunto. Esta diferença de postura é a razão pela qual, com poucas exceções — entre as quais Hannah Arendt realça Kant, o Kant da **Crítica do Juízo** *e da mentalidade alargada, ligada ao pensamento do que o outro pensa — os filósofos tendem a ser hostis em relação a toda política.*[22] *É esta hostilidade que Hannah Arendt elimina, afastando-se da tradição da* vita contemplativa *ao excluir a mortalidade e ao erigir a natalidade como categoria central de sua compreensão da política.*

A natalidade também significa, como observou com acuidade Hans Jonas, que existe, permanentemente presente na reflexão e na proposta de Hannah Arendt, a esperança — a esperança que provém da natalidade.[23] *É por isso que entendo que a ela não se pode aplicar, como alguns o fizeram, a qualificação de conservadora. Não é, por definição, conservadora uma reflexão e uma proposta que se coloca sob o signo da esperança e que vê na ação, que a natalidade enseja, a permanente e igualitária capacidade de começar algo novo:*

«É com palavras e atos que nos inserimos no mundo humano; e esta inserção é como um segundo nascimento, no qual confirmamos e assumimos o fato original e singular do nosso aparecimento físico. Não nos é imposto pela necessidade, como o labor, nem se rege pela utilidade, como o trabalho. Pode ser estimulado, mas nunca condicionado pela presença dos outros, em cuja companhia desejamos estar; seu impacto decorre do começo que vem ao mundo quando nascemos, e ao qual respondemos começando algo novo por nossa própria iniciativa.»[24]

No momento em que se começa algo novo por meio de uma ação política, a preocupação não é com o eu, *mas com o* mundo, *e esta distinção é a distinção básica de acordo com Hannah*

---

18. Idem, ibidem, p. 244.

19. Jacques Caroux, «Quel Monde pour l'Homme de Masse» in *Esprit* (nº 42 — Juin 1980), p. 81.

20. Cf. infra p. 17.

21. Cf. infra, p. 29.

22. Cf. Hannah Arendt — entrevista televisionada com Günter Gauss em 28 de outubro de 1964, mencionada na nota 15, p. 20; «Hannah Arendt» in Melvyn A. Hill (ed.), *Hannah Arendt: The Recovery of the Public World*, cit., p. 305; Hannah Arendt, *Entre o Passado e o Futuro*, S. Paulo: Ed. Perspectiva, 1972, cap. 7; *The Life of the Mind*, N. York: Harcourt, Brace, Jovanovich, 1978, vol. I: *Thinking*, pp. 74, 95-96, e vol. II: *Willing*, apêndice, pp. 255-272; Celso Lafer, *Hannah Arendt — Pensamento, Persuasão e Poder*, cit., caps. I, III e IV, passim.

23. Hans Jonas, «Acting, Knowing, Thinking: Gleanings from Hannah Arendt's Philosophical Work» in *Social Research* (vol. 44 nº 1, Spring 1977), pp. 30-31.

24. Cf. infra, pp. 189-190.

Arendt. Rosa Luxemburgo, exemplifica ela, estava muito preocupada com o mundo e muito pouco ocupada consigo mesma. O que ela não suportava era a injustiça existente no mundo. Não é decisivo saber se o critério da preocupação com o mundo é glória ou se é a justiça. O que é decisivo — aponta Hannah Arendt — é a clareza na motivação — nós mesmos, a nossa alma, ou o mundo. É porque Maquiavel estava preocupado com a política — com o estar entre os homens — e não com a sua salvação — que afirmou que amava Florença mais do que a salvação de sua alma. Isto não significa, lembra Hannah Arendt, que ele não acreditasse ou não se importasse consigo mesmo enquanto corpo ou alma, mas sim que o seu interesse maior era a Respública.[25]

O interesse maior de Hannah Arendt, na maioria de seus livros, e em especial em **The Human Condition**, *é a* respublica. *É por isso que, para ela, liberdade não é a liberdade moderna e privada da não-interferência, mas sim a liberdade pública de participação democrática.*[26] *Hannah Arendt não desconhece, evidentemente, o papel da liberdade privada e o problema da necessidade, pois não desconsidera a dimensão expropriativa do moderno processo de produção.*[27] *A sua contribuição maior, no entanto, não está neste campo. Está em chamar a nossa atenção para o fato de que a liberação da necessidade não se confunde com a liberdade, e que esta exige um espaço próprio — o espaço público da palavra e da ação.*[28]

Este espaço é fundamental porque existem no mundo muitos e decisivos assuntos que requerem uma escolha que não pode encontrar o seu fundamento no campo da certeza. O debate público existe, afirma Hannah Arendt, para lidar com aquelas coisas de interesse coletivo que não são suscetíveis de serem regidas pelos

25. Hannah Arendt, in Melvyn A. Hill (ed.), *Hannah Arendt: The Recovery of the Public World*, cit., p. 311.

26. Hannah Arendt, *Entre o Passado e o Futuro*, cit., cap. IV.

27. Cf. Hannah Arendt, in Melvyn A. Hill (ed.), *Hannah Arendt: The Recovery of the Public World*, cit., p. 335.

28. Hannah Arendt, *The Life of the Mind* — vol. II: *Willing*, cit., pp. 195-217.

rigores da cognição e que não se subordinam, por isso mesmo, ao despotismo do caminho de mão única de uma só verdade.[29]

Daí, para Hannah Arendt, a importância do nós *do agir conjunto, que se dá entre os homens e do qual nasce o poder, entendido como um recurso gerado pela capacidade dos membros de uma comunidade política de concordarem com um curso comum de ação.*[30] *É esta a base da afirmação: «potestas in populo», that is... power comes from below and not from above.» — «Sem o povo ou um grupo não há poder»,*[31] *e a razão pela qual Hannah Arendt — como afirma Habermas — é uma corajosa radical democrata.*[32]

A palavra, no processo de geração do poder, tem, para Hannah Arendt, não só a dimensão de comunicação, mas também — e nisto ela aproveita a experiência da língua grega — a de revelação:[33] *a revelação de perda do espaço público pela cassação da palavra — que é o que ocorre na situação-limite do totalitarismo; a revelação da recuperação da palavra viva e da ação vivida, que surge em certas situações específicas, que não se limitam à «polis» grega. São exemplos: os «soviets», os «town-halls», as comunas, os conselhos, os «räte», que são os tesouros perdidos, a serem novamente resgatados das experiências dos movimentos populares, quando estes não exprimem apenas as necessidades do meta-*

29. Hannah Arendt, in Melvyn A. Hill (ed.), *Hannah Arendt: The Recovery of the Public World*, cit., p. 317.

30. Hannah Arendt, *Entre o Passado e o Futuro*, cit., caps. III, IV e VII; *Crises da República*, S. Paulo: Ed. Perspectiva, 1973, pp. 93-169; *The Life of the Mind* — vol. II: *Willing*, cit., pp. 195-217; Celso Lafer, *Hannah Arendt — Pensamento, Persuasão e Poder*, cit., passim.

31. Cf. infra, pp. 211-219 e também Hannah Arendt, *Entre o Passado e o Futuro*, cit., cap. III; *Crises da República*, cit., p. 123; Hannah Arendt, in Melvyn A. Hill (ed.), *Hannah Arendt: The Recovery of the Public World*, cit., p. 327.

32. Jürgen Habermas, *Sociologia*, ed. organizada por Barbara Freitag e Sérgio Paulo Rouanet, S. Paulo: Ática, 1980, p. 108. Cf. também a introdução dos organizadores, pp. 23-26.

33. Hannah Arendt, in Melvyn A. Hill (ed.), *Hannah Arendt: The Recovery of the Public World*, cit., p. 323; Celso Lafer, *Hannah Arendt — Pensamento, Persuasão e Poder*, cit., passim.

bolismo do animal laborans, *mas também as aspirações políticas do povo e a sua vontade de ação no seio da comunidade política.*[34]

Em **The Human Condition** *Hannah Arendt apresenta uma das mais brilhantes e originais análises da natureza, do mecanismo, da complexidade, do «pathos» e do significado da ação.*[35] *Esta análise está a serviço da esperança de democracia, que é a sua mensagem maior, pois, neste livro, Hannah Arendt mostra como ação, palavra e liberdade não são coisas dadas, mas requerem, para surgirem, a construção e a manutenção do espaço público. A liberdade é um «a fortiori» da auto-revelação humana no seio de uma comunidade política no qual existe espaço público.*[36] *A vocação da liberdade, que assegura o espaço público, exige, por isso mesmo, coragem para expôr o ser em público — coragem que nunca faltou a Hannah Arendt e sem a qual também não se constrói democracia. Esta é a sua lição: uma lição de criatividade intelectual e coragem política, das mais oportunas na presente conjuntura brasileira.*

São Paulo — dezembro de 1981

---

34. Cf. infra, pp. 224-232 e também Hannah Arendt, *On Revolution*, N. York: Viking Press, 1965, cap. VI; Jacques Caroux, op. cit., in loc. cit., pp. 84-86.

35. Bikhu Parekh, op. cit., in loc. cit., p. 98.

36. Peter Fuss, «Hannah Arendt's Conception of Political Community» in Melvyn A. Hill (ed.), *Hannah Arendt: The Recovery of the Public World*, cit., p. 162.

Este livro foi impresso nas oficinas gráficas da
Editora Vozes Ltda.,
Rua Frei Luís, 100 — Petrópolis, RJ,
com filmes e papel fornecidos pelo editor.